思想與時代月刊　第二十七期

中華民國三十二年十月一日出版

編輯兼出版者　思想與時代社　貴州遵義水硐街三號

印刷者　貴陽中央日報社　六廣門外高家園

第二十八期目錄預告

新社會與新經濟　錢穆

維也納學派與現代科學　洪謙

笛卡兒學說要旨　謝幼偉

詩與孔學（續）　羅倬漢

論歷史方法　李絜非

中國氣候概論　盧溫甫

評戚爾伯「前漢奴隸制度」（書評）　楊聯陞

定價表

每月一日發行　每月一冊　全年十二冊

訂購辦法	冊數	價目	郵費（定費外另加）國內	郵費（定費外另加）國外
零售	一	一元	一角五分	照郵局規定辦理
限定半年	六	十八元	九角	
限定全年	十二	三十六元	一元八角	

注意

一、定戶如有詢問事件或更改地址通信時務將（1）定戶號數（2）定戶姓名（3）什麼時候定（4）原寄何處四項，詳細開明，寄交本社方可辦理。

二、本國郵票代價，暫不接收。

三、信內附寄法幣，如有遺失，概不負責。

四、本社歡迎直接訂閱，各大學學生有證明文件者訂閱八折優待。

投稿簡章

（一）本刊歡迎投稿，請郵寄貴州遵義水硐街三號本社收。

（二）投稿經揭載後，論文書評及譯稿每千字酬七十元。

（三）投寄之稿，如不登載，可以奉還。

（四）投寄之稿，除特別約定者外，以一萬字為限。

（五）本刊對來稿有刪改之權。

思想與時代

第二十七期　民國三十二年十月一日

目次

北宋四子之生活與思想　張蔭麟遺著
從秦始皇到漢武帝　錢穆
論翻譯的性質和意義　賀麟
唯物論述評　謝幼偉
類型學說略述　陳立
詩與孔學　羅倬漢
美國文化之興起（書評）　李絜非

北宋四子之生活與思想

張蔭麟遺著

蔭麟先生於三十年冬撰此文後，以鼻出血而中輟，僅成北宋四子生活一節，思想部分尚付缺如。再者，先生於中國史綱宋史部分擬作五章：（一）宋朝的開國和開國規模，（二）北宋的外患與變法，（三）宋代的文學與思想，（四）女真的興起與宋金的和戰，（五）蒙古的興起與金宋的覆滅。一二兩章已載本刊四五兩期，本文當為第三章之初稿耳。

——編者識

予近撰「宋代思想的主潮和代表的思想家」一文，分三大段：（一）北宋四子（二）王荊公及其新學（三）朱陸（南宋道學），擬於本刊陸續佈之，此其第一段也。

——作者識

× × × ×

像千邱萬壑間忽有崛起的高峯，像蓬蒿叢中間忽有驚眼的異卉；在思想史裏每每經長久的沉悶，因襲和瑣碎後，繼以一生氣蓬勃，光彩煥發的短短時期，在其間陶鑄出種種新學說，支配此後幾百年以至過千年的思想界。宋代自仁宗慶曆（一〇四一）以後的四五十年就是這樣的一個時代。這是周濂溪（敦頤）張橫渠（載）王荊公（安石）程明道（顥）和程伊川（頤）的時代。（諸人以年輩為次，周張王皆長二程十歲以上）此以前宋人的思想大體上繼續唐末五代的沉悶，因襲和瑣碎，此以後至宋朝之終，以王荊公為偶像的「新學」和以周張二程為典型的「道學」相繼支配着思想界。故慶曆以後的四五十年，一方面是宋代思想的源頭，一方面也是宋代思想史的骨幹。我們述這個時期的思想應當以周張和二程兄弟——可稱北宋四子——為一集團，而以王荊公為一支別出的異軍。

（一）

北宋四子不獨在思想上有許多同調之處，在生活上亦有密切的連繫。二程兄弟少時曾從學於濂溪，而橫渠乃是二程的表叔，與二程為學友。我們敘述四子和以後的「道學」家的思想，不能離開他們的生活。因為他們的中心問題是一個實踐的問題：什麼是聖人？怎樣做到聖人？我們要從他們的生活中體會他們的理想人格的氣象。

濂溪（一〇一八——一〇七三）的事蹟見於記錄的，像他的著作一般簡短得可憾。他是湖南道州（營道縣）人，年少喪父，以母舅

的蔭澤出身,縣官州縣官至廣東轉運判官兼提點廣東路刑獄。當他二十來歲任分寧縣主簿時,有一久縣不決的疑獄,他經一次審訊,便立即分辨。任南安司理參軍時,因平反一寃獄,和上官力爭,上官不聽,他放下手版,繳還官狀,脫身便走,他道:「這樣的官還做得的嗎?殺人媚人,我辦不到。」上官卒被他感悟。任南昌知縣時,曾得大病,一晝夜不省人事,友人為他預備後事,檢視他的所有,只一破爛的箱子,裏面錢不滿一百。同時大詩人黃山谷形容他的性格道:「胸懷灑落,如光風霽月;廉於取名,而銳於求志;薄於徼福,而厚於得民;菲於奉身,而燕及煢嫠;陋於希世,而尚友千古。」他愛自然,他對生命的世界好像有一種真契;他窗前的草從不准剪除,問他為什麼?他說:「這與自家意思一般。」他教學生,每令「尋孔顏樂處,」體認他們「所樂何事?」有一位老者初時跟伊川問學,總不領悟,便扶杖去訪濂溪,濂溪說:「我老了,說得不可不詳細。」便留他對床夜話,過了三天,他忽覺恍有所得,自言如頓見天的廣大。他再去洛陽看伊川,伊川驚訝他迴異尋常,問道:「你莫不是從濂溪那裏來嗎?」

橫渠(一〇二〇—一〇七七)也像濂溪一般少年喪父孑然自立。他學無所不窺,特別好講究軍事。年十八,當西夏用兵時,上書謁范仲淹,仲淹一見,認為大器,卻戒責他道:儒者自有名教的樂地,何用談兵。並勸他讀中庸,他讀了覺得不滿足,轉而向佛典裏探討,用功多年。深涵其說,卻又覺得不滿足,終於回到儒家的經典。年三十八,登進士第,始出仕。嘗知雲巖縣,以教導人民,敦善風俗為務。每月分別召集縣中民老,親自勸酒,使人民知道養老敬長的道理,同時向他們訪問民間疾苦,并告訴他們怎樣訓戒子弟。通常縣官的佈告,人民大多數不聞不知,只成一紙具文。橫渠常把各處的鄉長召來,把告示的意思對他們諄諄解說,命他們回去街坊裏傳達,每逢在公庭上或道路上遇到人民,便考察他們是否聽到他所要傳達的佈告;若沒有聽到便責罰受命傳達的人。因此他每有所告誡,全縣人民無不知悉。嘗任渭川軍事判官,於本州的民食和軍政都有很精明的規畫。神宗初年,因大臣的推薦,入仕朝廷;官至崇文院校書兼同知太常禮院。神宗很賞識他,想加重用,但他不附新法,終於告退,歸隱於陝西郿縣的故鄉,教學終老。

明道(一〇三二—一〇八五)和伊川(一〇三三—一一〇七)雖是大家所認為志同道合的兩兄弟,但他們在思想上卻有若干重大的差別,而他們的興致在事業上性格上比在思想上更為顯著。在事業上明道是少年科第(與橫渠同榜登進士第)的循吏;而伊川則一次落第,便不再應試,晚歲始以布衣徵起(哲宗元祐元年,時年五十四)為崇政殿說書。明道的仕績是二十年受[illegible]謳歌贊歎的,不可勝述的審斷和仁政,這裏只舉幾個例。他知晉城縣時,有一個富人,喪父不久,忽有老人到門自認為是他的父親,兩人鬧到縣府。那老人說:他行醫遠出後,其妻生子,貧不能養,抱給張家,他現在歸來,特

知道此事。明道問他有什麼憑據，他拿出一部陳舊的方書，後面空白上記着某年月日，某人抱兒與「張三翁。」明道便問那姓張的：你今年幾歲？答道：卅六。又問：你父親死時幾歲？答道：七十六。明道便對老人說：他方才所說的年歲，有鄰舍可問的。他出世的時候，他父親纔四十歲，怎麼便叫張三翁，那方書上寫的是假無疑。老人給嚇了一跳，無話可答，只得認罪。他在晉城任內，用保甲法部勒鄉村，令同保的人民力役相助，患難相救，凡孤寡殘廢的人，責成他們的親戚鄉鄰不使失所；旅行經過縣境的人，遇着疾病，都有給養；每鄉設立小學，時常親去視察，教師有不良的便給撤換，兒童句讀有錯，也給改正，令鄉民結爲會社，並給各會社立定獎善誡惡的規條，在任三年，縣內從沒有強盜或鬬死的事件。臨到他任滿時，忽然半夜有人叩門說出了命案，他說：本縣那裏會有這種事？若有必定是某村某人幹的。查問果然。他任鎮寧軍判官時，有一位聲勢煊赫的宦官，方督理治河，本軍的兵卒八百人，被派去工作。天氣嚴寒，他們受不了虐待，半夜逃歸，同僚和長官都懼怕那宦官，主張不放入城。明道說：他們逃死而歸，不納必亂。親自去給兵士開城門。却與他們約定，休息三日再去工作。兵士歡呼聽命。以上是明道無數精彩的政績中的片斷。伊川仕歷最精彩的一幕，却是短短年餘的很不愉快的口舌生涯。當他從布衣一躍到「帝王師」時，他要求在皇帝面前坐着講書，滿朝譁然，他只得照例站着講。那孩童皇帝偶然高興在檻外折一柳枝玩玩，他便板着臉孔說：「方春萬物發生，不可無故摧折！」惹得皇帝，太后，和滿朝大臣都皺眉。司馬光死了，適值明堂大禮，行完禮後，同僚齊去弔唁，伊川認爲不對，堅執力爭，引論語「子於是日哭則不歌」爲理由。蘇東坡道：論語「子於是日歌則不哭」呀！伊川却傳語喪家，不得受他們弔。有名會開玩笑的蘇東坡便給他起個綽號叫做「鏖糟坡裏的叔孫通。」再後那孩童皇帝生了病不能坐朝，伊川忙去見宰相說：皇帝不能坐朝，太后就不該單獨坐朝。這一來太后忍無可忍，諫官乘機參了一本，他便以管勾西京國子監名義，被送回老家去。從上面二程事業的比較已不難推想他們性格的一斑。關於明道的精神生活，他的一個學生有一段很好的描寫，他說：「先生……粹和之氣盎於面背；樂易多恕，終日怡悅……從先生三十年未嘗見其忿厲之容。接人溫然，無賢不肖皆使之款曲自盡。聞人一善，咨嗟獎勞惟恐不篤；人有不及，開導誘掖惟恐不至。故雖桀傲不恭，見先生莫不感悅而化服。風格高邁，不事標飾而自有畦畛，望其容色，聽其言教，則放心邪氣，不復萌於胸中。」另一個學生有一次離別了明道之後，人問他從什麼地方來，他說：「我在春風和氣中坐了三個月而來。」明道在熙寧以前，和王荊公本相友好，後來雖因新法和荊公分道，但只平心靜氣相與討論，勸荊公不要太過排逆人心，從沒有意氣之爭。荊公亦感其誠意，對人說：「他雖不聞道，亦忠信人也。」後來他追論新舊之爭，亦很公允，他說：「新政之改，亦是吾黨爭之太過，成就今日之事，塗炭天下，亦須兩分其罪可也。」

又說：「以今日之患觀之，猶是自家不善從容，至如靑苗，放過又且何妨？」論廣厚寬和，伊川遠不似乃兄，這從記載所存幾件對照的瑣事可以看出。二程少時嘗隨父遠行，宿一僧寺，明道入門右轉，僕從都跟隨着；伊川入門左轉，無一人跟隨，伊川也自覺道：「這是我不及家兄處」。又一次二程同入一佛寺，明道見佛一揖，伊川卻不揖，門人懷疑，明道說：「論年齒他也比我多幾歲，一揖何妨？」明道講書，偶帶諧謔引得大家哄堂，伊川則永遠嚴肅得可怕，門人討論遇有不合，明道只說「更有商量」，伊川直說「不對。」明道也曾對乃弟說過：「異日能使人尊嚴師道，那是吾弟之功。至於接引後學，隨人才的高下而成就之，則我不讓吾弟。」橫渠批評二程道：「昔嘗謂伯淳（明道）優於正叔（伊川），今見之果然，其（明道）救世之志甚誠切，亦於今日天下之事儘記得熟。」

從秦始皇到漢武帝

錢穆

從秦始皇到漢武帝，這是中國國家民族開始走上大一統的最初[illegible]步[illegible]的一段。那時的疆土，已和近代中國差不多。東方和南方臨[illegible]海[illegible]包括朝鮮，西南包括安南。只西北秦代疆域並未越過今甘肅蘭州境，長城即以此為界，要到漢武帝開河西四郡，疆域始展至今之安西與燉煌。

論到當時的政治，秦始皇是中國史上第一個郡縣制的統一政府之開始。（西周時代也可以說是有一統一政府，只是封建制的統一政府，故嚴格言之，應以秦代統一為眞統一。）漢高帝是第一個平民為天子的統一政府之開始，漢武帝是第一個文治的統一政府，即士人的統一政府之開始。貴族階級與封建制度只代表着分割，要待平民社會逐漸覺醒逐漸抬頭，始有統一的要求。由春秋中葉以下直到戰國末期四百年間，平民社會各方面勢力繼續增高，統一要求愈來愈盛，遂有秦始皇之統一承應此種要求而產生。但秦王室依然是古代貴族階級之遺傳，在此平民勢力日漲，貴族勢力日消的歷史大潮流裏，秦國到底也須崩潰，秦國人之統一事業只是當時歷史進展中應有之一過程，秦王室終於繼續其他列國的王室而趨於滅亡，古代的貴族階級從此全部消失，而統一政府完全落到平民社會的手裏。秦國統一只是舊局面轉換到新局面之最後一步，[illegible]直到漢高祖以純粹平民為天子，始是正式的新時代之開始。

這一個古代貴族平民兩社會勢力的消漲，並非僅是一個純粹經濟的或政治的鬥爭，在其後面尚有一個較深厚的哲學的，或可說是宗教的理論與觀念為指導。因此漢代的統一政府開始是素樸的

農民式的政府終必轉進而成爲文治的士大夫式的政府亦一趨勢所必然的自然趨嚮。

現在先檢討當時一般學術思想界的情形，再順次說到實際政治上來。普通認爲由秦始皇到漢武帝乃中國學術史上一個空隙時期，似乎學術進展在此時期落空了，或間歇了，這種意見實屬錯誤。先秦時代學術思想極度自由，極度發展，成爲百家競鳴道術分裂的狀態，繼此以來的新時代，學術思想與政治社會一樣需要統一。從秦始皇到漢武帝一段時期，正是一羣學者努力於將先秦百家競鳴道術分裂的思想界從事調和與期求統一的時期。先秦思想，雖說百家競鳴，然最偉大的不外儒墨道三家。墨家精義多半爲儒道兩家所吸收，其形成正相對抗形勢的只有儒道兩家，現在要做調和與統一工作的學者，擺在他們面前的，只有三條路，其一是超然於儒道墨諸家之上而調和統一之，其二則就道家爲宗主而調和統一其他各家，其三就儒家爲宗主而調和統一其他各家。最先的努力便走了第一條路。稍後則又分走了第二第三條路。若要走第一條路，非其氣魄聰明更超於孔墨老莊諸家之上，實不足以調和此諸家而另創一新的統一。（孔子對於古代便做了這種工作。）有志於這一工作的便是秦相呂不韋和其賓客。他們寫成了一部「呂氏春秋」，他們雖想調和統一以前的諸家，但他們並沒有更超於諸家的力量，只在諸家思想裏左右采獲，彼此折衷做成一種灰色的景象。這不好算是成功。代表第二路線的是漢武帝同時的淮南王書，出淮南王劉安和其賓客所撰成，但道家思想在大體上說來，是追隨在儒家思想之後而加以指摘與糾正的，因此他多半是消極的與反面的主張爲多，而正面與積極的較少，如此則他在思想史上的地位根本便不是一種最高境界，而當時的歷史大流正向正面積極方面洶湧直前，因此淮南王書也不好算有成功。代表第三路線的應該是最合時宜而又是最有成功希望的一條路線了。而且事實上他們亦確有極大的功績，只可惜不爲後代的歷史家們注意。舉其代表人物，則自李斯到董仲舒，他們全都與當時的實際政治發生極大的關係。舉其代表著作，則應該以易經的十傳，與收在小戴禮記中許多篇重要的文字爲主。如大學中庸禮運王制樂記儒行諸篇，全在儒家思想裏有其很大的貢獻。他們全都能采取道家墨家以及其他各家的重要思想與重要觀點融化在儒家思想裏成一新的儒家系統，留給此後中國思想界上許多極重大的影響，只可惜這許多重要著作人的姓名，全不爲我們所知。而後來推尊這許多著作的學者，相率把他們的著作年代提前了，都認爲是孟子荀子以前或者是孔子及其門弟子之作品，遂把儒家思想發展程序弄糊塗了，而又把秦始皇到漢武帝的一段時期，誤認爲是學術思想史上一段黯澹無光的時期。

代表第三路線的，除卻上述，尚有鄒衍創始的陰陽學派亦在後來中國思想史上佔著極重要的地位，他們的思想，自然亦是包括各

系而以儒為宗的調和思想，陰陽學家是與易經學派走了比較接近的路子。不過易經派的學者在哲學與人生方面的興味更濃些，而陰陽學家則在政治與歷史方面的興味更濃些而已。

以上述說了從秦始皇到漢武帝一段時期裏學術思想界的大概，現在繼續說到由學術思想影響到實際政治的諸事件。第一要說到的是秦始皇和李斯的焚書事件。這事後來人認為是秦始皇採用專制愚民政策摧殘學術之罪狀，其實此乃純粹是一個當時政治思想上的衝突表現，而秦始皇和李斯則比較站在較開明，較合當時歷史大流前趨的地位。因為要實現人類永久和平的寢兵理想，則世界不應有兩個國家或兩個政府同時並存，秦始皇統一六國後，不再封建，此乃一種高遠理想之實施，而非出於政治上之陰謀與私心。若要便於統治鎮壓，則分封子弟宗室姻戚功臣使各帶一分軍隊到外地去駐屯，模倣西周開國的規模實較穩妥。當時東方一部分守舊泥古的拘儒，多請秦始皇復行封建正為此意。只有李斯力勸秦始皇弗從衆議。他深感到思想言論的龐雜，乃承用他老師荀卿的智識上的貴族主義，及其所憧憬於學術政治同出一尊的古代狀態，而開始把學術正式由政府統制，這是荀卿思想的過激與偏狹，亦是當時要求統一思想界的一種姿態與面目，這顯然是一個純粹學術與思想上的問題，並非出於秦始皇個人之野心與私慾。（後代人用焚書兩字做題目，來概括這一件政治大爭議，又和坑儒事件合併，遂容易使人迷失當時的真相，細看史記，便知此事原委。）

經過秦始皇李斯政治上偏狹高壓的手段，又繼以楚漢之際的擾亂，漢初學者大率主張靜退無為，魯兩生之拒叔孫通，蓋公之教曹參，漢文帝之恭儉，皆此一路。那時是采取了黃老的治術，由上層統治者之清靜無為，社會下層各種新勢力之自由勃興，於是遂有晁錯漢景帝推行的申韓法家態度，中央政權再度統一之後，遂有董仲舒漢武帝等之儒家政治之出現。總之自秦始皇到漢武帝，政治界與學術界始終密切聯繫，並非在此期間學術脫節，直到漢武帝時代始再復興，不過到漢武帝時正式有理想的文治政府出現，確乎與前不同，這層須稍加詳述。

古代政府，由春秋到戰國，全是一個由貴族組織的政府。直到戰國中晚始有游仕參加，這是平民學者參加政治之先聲。然而他們始終不過是一個客卿的地位，政府的基礎，大體仍築在貴族階級上面。秦始皇統一天下，當時人說他「陛下有海內而子弟為匹夫」，這已遵照當時理論徹底打破了貴族政府之積習。待到漢初一輩素樸的平民為君相的時代，轉又有一些跡近反動。一面從新封建諸侯，而中央政府則幾乎完全形成一個軍人政府的形態。代表天子治理全國政務的是宰相，（這是秦制。）但宰相非封侯者（即貴族）不得為，而依照當時慣例，非立軍功不得封侯，因此當時追隨漢帝爭奪天下的一輩軍人集團，在外則裂土封王，在內則封侯拜相。那時的政府實

是一種封建制度與軍人政府之混合物，較秦始皇時代，不得不說是一種倒退，直到漢高祖逐漸誅滅異姓諸王，漢景帝討平吳楚七國同姓諸王之亂，始再恢復到秦代郡縣一統的局面，而漢武帝特拔平民學者公孫宏爲相，打破舊例，因拜相而始封侯，從此以下，軍人政府漸變而爲士人政府，這是一個政治制度上極端重視的轉變。因此轉變而軍人貴族在政治上的特權取消，始可說到達了眞理想的平民政治的境界。繼此再要講到的則爲當時對於學官之新整理，此即漢武時代設立五經博士的事件。

本來當時的政府，依然還是由王室親貴和親附軍人所組織，在其間有代表學術意味的官職，僅得附屬於宗廟下面，保留着古代學術依隨於宗教之舊風。秦漢時代之學官，大概言之，可分兩類，一爲史官，一爲博士官。史官自西周以來便有之，此與巫師樂師卜官祝官等同爲古代半僧侶式的宗教官吏。這些官吏大體上都是世襲的。但在漢代的史官，早已由古代宗教傳統下面覺醒起來，而獲有在純正的歷史學上極高的成就。如司馬談司馬遷父子便是其例。博士官則戰國中晚以後始有，各國網羅平民學者，厚給俸糈，並不使負實際行政責任，只備顧問諷議，表示尊重當時處士議政的新風氣。秦代博士官，額定七十員，（因孔子有七十弟子之故）時得出席國家重要政事會議，發表意見。動議復興封建制度的也是他們，因這一番爭論，博士官的人選便經過一番整理，但此番整理，似乎反而糟了，沒有什麽進步。凡研究實際政治歷史教育文化問題的學者，或許因其意見易與當局者不合而逐漸擯斥了。一般專講神仙長生文學辭賦等等比較與現實政治不相干，而迎合皇帝消遣的與迷信的需要者轉而充斥了，這是說講經學的博士少了，而講百家（旁門雜技都屬百家）的博士則多了，直到漢初，此風未改。

戰國以來的學者雖說全是代表著平民學者的身分，但他們的生活，卻還是大部份仰給於貴族階級之供養，即如孔子曾子子思孟子一派儒家，便是其證。漢初的學者，除卻集合於中央，爲一博士官職外，又因封建制復起也多游仕諸侯的，他們依然模倣戰國策士的舊風習，常想興風作浪，鼓動內亂，否則講究一些神仙長生之術，與夫詩歌辭賦之類的消遣文學，導獎奢侈，做一個寄生的淸客。其留心古代典籍，注意政治歷史教育文化問題的，即是當時所謂研究經學的儒家，轉居少數。較恬憺的則爲黃老一派的隱士，他們主張淸靜無爲，較切實的則爲申韓一派的法家，但他們亦只知奉行秦漢以來現行法律。要之道家法家對改進現實，均不勝任。到漢武時代，中央再度統一，社會生活重稼繁榮。那時建立五經博士，便與此時代的要求相應而起。建立五經博士，並非博士制度之創始，乃是博士制度之澄清。將自秦以來的百家博士全取消了，而專設五經博士，好讓根據古代典籍討論政治歷史教育文化問題的學者，對現政府切實貢獻意見，這在當時的情形下，不可不說是一種進步。

更重要的則是五經博士的教授弟子的新職，這是中國史上國家有正式教育之開始。以前的政府教育只爲貴族子弟所專有，平民學者的自由教育，則屬之私家，並與政府無關。至漢武帝時代始規定博士官有教授弟子之責。此輩弟子由郡縣地方政府選送，起初額定只五十員，此後逐漸擴充，到東漢末年，太學生多至三萬人，不到三百年已增加至六百倍，可謂是一種驚人的發展。

博士弟子畢業後，國家並爲指定出身，大抵考試列甲等的，可充皇帝的侍衛（郎官）乙等以下的可充各該弟子地方政府的僚吏。僚吏服務有成績，仍得選送中央充任侍衛，再從侍衛派任中央與地方各級官吏。因有這一制度，從前由皇室宗親與軍人貴族合組的政府，在不久之後便完全變成由國家學校教育及國家法定考選下的人才來充任。因此我們說到漢武帝時期而完成了中國史上之文治政府之出現。如此則以前是政治化了宗教（商周時代）現在是學術化了政治（秦漢時代）政府裏再沒有不通學術的官吏，而此種學術，又由學者們的意見代政府來規定，專限於研究政治歷史教育文化諸方面的範圍。這明明是先秦儒家思想之成功。儒家思想現已確切得到他指導政治的地位。由秦始皇到漢武帝多少都跟著這歷史大潮流而走，中國此後的政府，便全依此意義與規模而演進。現在讓我們把秦漢時代的政府規模再約略加以申說。

一、皇帝與王室　商代的王位是兄終弟及的，這在理論上，一家兄弟全都有做王的資格，這時是家屬的觀念超於王統觀念之上。這是說他所以得承王統，因其屬於這個家族。周代的王位是父死子繼的，而且不久便進步到一個極精密的長子繼承法，那時則一個家族裏只有一個系統成爲王統，而其餘的則由與王統親疏的關係而得由王統分封他們各成貴族，這時是王統的觀念超於家屬觀念之上了。這是說他所以得爲貴族，因其接近這個王統。到秦漢時代，則除卻王統外，王室在政治上絕無法定的特殊地位。此卽所謂「陛下有海內而子弟爲匹夫」秦始皇時代是最標準的了。漢代則仍行封建，似乎有些像反動，但到漢武帝以下，皇帝子弟名雖封王封侯，實際政權則全不預聞。王與侯僅爲爵位，只表示他在社會上的一種尊嚴地位，而非政治上的職權。他在政治上照理是絕無實際責任與實際勢力的。那時則政治上僅存一個王統而沒有所謂王家。王家與士庶人家在政治制度上是不相懸異的了。（至少理論上如此。）我們可以說，秦漢以下的王統，只象徵著中央政府之長治久安與一線相承，早已不是古代的貴族觀念下面的王統了。

二、丞相與政府　漢以下的皇帝只爲政治上的最高領袖，而非某家族的代表人。因此帝王傳統已與古代貴族觀念分離，只爲政治上之需要而存在。但政治上最高領袖，何以必父子相承，此則無非爲避免紛爭，而非認爲此一血統有其特殊的權益或尊嚴。秦漢以下的中國，既無特殊的貴族階級之存在，全國疆域遼濶，民衆散處，皇帝

難由選舉，不如讓其一系相承，較有客觀的標準。但世襲未必皆賢，於是政治實權則交之丞相。丞相始爲政府之實際領袖與實際負責人。丞相不世襲，可以任賢用能，而丞相更迭亦無害於王統之一系相傳。皇帝只代表政治上最尊的位，而丞相則運用政治上最高的權。只求丞相無不賢，則王統自可萬世相傳。無怪秦始皇帝要自稱始皇帝，希望二世三世永傳而至萬世了。因此秦漢時代政府裏實際的政務官皆屬丞相統率，而皇帝屬下則僅有侍奉官，而無政務官。秦始皇時代以及漢初的皇帝私人秘書（尚書部）只有四人，可見政事並不直屬皇帝，故而皇帝私人的秘書室可以如此簡單。而丞相下面的曹掾，即所分項目超過十幾門類以上。可見丞相的秘書處，其規模之大較之皇帝的秘書處，不知超過多少倍以上。我們只把當時這兩個秘書機關相互對比，便知在當時的理論上乃至事實上，政府大權與實際責任，應該在丞相而不在皇帝的。（丞相二字的語義便是副皇帝。）所以凡有天變大災異，往往丞相引咎自殺以謝，而皇帝則不須作什麼負責的表示。

三、兵隊　封建時代，貴族階級自己武裝，擁護他們自己的利益。秦漢時代雖有封王封侯的貴族，他們的權益皆由中央政府指定給與，用不著他們自己保護，王室只是一個私家，亦用不到軍隊自衛。那時全國的軍隊，皆由國民普通輪番充當（二十三歲服兵役，五十六歲而免）中央政府即由全國各地壯丁按年輪值駐防，但其數不過三四萬人而已。以一萬萬方里的大國，擁有六千萬以上的人口，而中央常川軍隊只有四萬人，豈不是一件至可驚異的事嗎？

四、地方政府　秦漢是一個郡縣統一的國家。秦并天下，初分三十六郡，到漢代末年，添置到一百〇三郡（連有封國在內，封國的政事一樣由中央派官吏治理。）郡下統率的縣據漢代最後統計，共有一千五百餘。這些郡縣的人民，在政治上完全站在同等的地位，他們同等的納賦稅同等的當兵役，各地除邊郡外，由地方兵自衛秩序，送優秀人才享受教育與服務政治（按人口分配額員。）秦漢國家在理論上乃至事實上，是一個組織的國家，而非一個征服的國家。是一個向心凝結的國家，而非一個向外壓制的國家。各個郡縣全是參加國家組織之一單位，而非爲國家征服之一地域。每個地方，每年向中央有法定的政務報告，稱爲「上計簿」，簿中詳列每年的戶口生産賦稅兵役刑獄盜賊學校種種的統計，中央政府同時亦分區（十三部）派監察調查專員（部刺史），到全國各地偵查，然後中央政府根據上計簿與部刺史之報告，決定地方官吏之升降與賞罰。漢代的地方政治是中國歷史上最有成績的一頁。上述秦漢時代的中國政府，即與並時世界其他民族相互比較，其政治理性之健全及其政治勢力之卓越，亦堪首屈一指。我們在此種政治形態的後面，我們應該明白當時的政治思想與政治精神。

論翻譯的性質和意義

賀麟

中國近二十多年來的翻譯界，可以說是蕪濫沉寂到了極點了。最奇怪的就是二十餘年前的新文化運動，大聲疾呼要吸收西洋的學術思想，要全盤接受西洋的近代文化，然而，自新文化運動以來，介紹西洋學術文化的基本工作翻譯事業，反而蕪濫不堪，消沉已甚。離開認眞負責，堅實嚴密的翻譯事業，而侈談移植西洋學術文化，恐怕我們永遠不會有自主的新學術，西洋的眞正文化也永遠不會在中國生根。嘗細考所以致此的原因，大約有三：一因上焉者，自矜創造，不屑翻譯，故爾沉寂。一因下焉者，學問語言之培植不夠，率爾操觚，視翻譯爲易事，故爾蕪濫。三則因缺乏嚴正的同情的翻譯批評，以鼓勵好的翻譯，糾正壞的翻譯，也足以長養這種蕪濫和沉寂的局面。然而試就根本處着眼，我們不能不說學術界多數人對於翻譯的性質和意義，缺乏眞正的了解，爲中國近年來翻譯事業之不振作的主要原因。

所以要討論翻譯問題，我們首先要進一步討論翻譯所包含的哲學意義。這就是說，我們要窮究翻譯之理，要考查一下，在理論上翻譯是否可能。大概帶禪味或神祕主義的哲學家，多認翻譯在理論上爲不可能。譬如有神祕主義趨向的柏格森，在他的形而上學導言一文中，便提到翻譯之不可能。因爲他說那直覺的神祕的生命之流或精神境界，是那樣的豐富，活潑，變化無方，而理智的概念，和語言文字等，又是那樣的枯燥，呆板，機械。以呆板機械枯燥的概念符號語言文字，如何能表達或翻譯那豐富活潑流動的生命和精神的內容？他的意思是說，自己尚無法用語言文字以表達自己自得的直覺的意思，他人更無法用他們的語言文字以傳達或翻譯我自己的意思。換言之，「言不盡意。」意，神祕不可道，自己之言尚不能盡自己之意，他人之言，更無法盡自己之意，故翻譯不可能。落於言詮已是下乘，言詮之言語，語文之翻譯，更是下乘之下乘。

這顯然是誤解「言意之辨」的不健康的思想。蓋意屬形而上，言屬形而下；意一，言多，意是體，言是用，誠是意與言間的必然的邏輯關係，在某意義下，言不盡意，意非言所能盡，亦係事實。但須知言雖不能盡意，言却可以表意。文雖不能盡道，文却可以載道。蓋言爲心之聲，亦即言爲意之形。意思枯燥，言語亦隨之枯燥，意思活潑，言語亦隨之活潑。意思深邃，言語亦因之而含蓄。未有心中眞有意思而不能用語言文字傳達者，凡絕對不能用語言文字或其他方式表達的意思，就是無意思。即有時無語言文字之方便以傳達自己的意思，而果有眞情眞意蘊於中時，亦必然會有態度舉止行爲以形之於外。而從行爲

態度以表達意思，較之用語言文字以表示意思，反而更爲具體有力。且就言不盡意而論，如意指泉源之深意，與意，道意而言，則意乃是一個無盡藏的形而上之道，自非形而下之言文所能表達完盡。但就經驗中的事實言，有時言實可盡意。有時言浮於意。有時他人之言，實完全可以表達自己之意。有時自己因用語言文字表達自己之意時，反而引出新意。有時因讀見他人用語言文字去表達他人的意思時，亦可引起自己的新意。有時又因用語言文字去表達他人的意思，反而引起自己的新意思。最顯著普遍的事實，就是有時他人表達自己的意思，反而比自己表達自己的意思更清楚，更詳盡，更切當。（以上各條皆是列舉心理事實，使讀者各自從經驗中去尋求實際的例證。）有種能表達他人所有的意思較他人自己尤表達得清楚詳盡切當者，就叫做代言人。大政治家就是民意的代言人。大哲學家和大文學家，就是時代意思或民族意思的代言人。

現在我們慢慢就可以明瞭翻譯所包含的哲學原理了。因爲意與言或文，是體與用，一與多的關係。言所以宣意，文所以載道。意與言，道與文是一種體用合一，而不可分的關係。故一人著意之誠否，見道之深淺，皆可於表達此意與道的語言文字中驗之。一個人如能明貞恆之道，知他人之意，未有不能用相應之語言文字以傳達之者。今翻譯之職務，即在於由明道知意而用相應之語言文字以傳達此意，表示此道，故翻譯是可能的。因道是可傳，意是可宣的。再則意與言，道與文，既是一與多的關係，則可推知同一眞理，同一意思，可用許多不同的語言文字或其他方式以表達之。譬如，我心中有一個意思或道理，我可用本鄉的土語以向鄉人表達之，用北平的官話以向國人表達之，用古文或白話文以向新舊的人士表達之。亦可用英文，德文或法文，以向外國人表達之。意思惟一，而表達此同一意思之語言文字可以多種。言之多，不妨害意之一。今學術上同一的客觀眞理，當然可以用多種語言文字以表達之，而不妨害其爲同一之眞理。今翻譯的本質即是用不同的語言文字，以表達同一的眞理，故翻譯是可能的。

從這一番關於翻譯可能的哲學原理的討論，我們可以紬繹出下列兩層道理：第一，翻譯既是以多的語言文字，去傳達同一的意思或眞理，故凡從事翻譯者，應注重原書義理的了解，意思的把握。換言之，翻譯應注重意譯或義譯。不過原書義理，不明著者意旨，而徒斤斤於語言文字的機械對譯，這就根本算不得翻譯。眞切理解的原文意旨與義理之後，然後下筆翻譯，自可應付裕如，無有滯礙，而得到言與意，文與理合一而平行的譯文，而且可以因原書所包含的意與理之新穎獨創，而獲得一與之相應的新穎獨創的譯文。故由翻譯而得到創造新語言，新術語，新文體的效果，唯有意譯方可獲致。不從意思與義理着力，徒呆板的去傳譯語言形式的末節，只能敗壞語文，使語文生硬，晦澀，詭怪。第二凡原書不能表達眞切之意，普遍之理，而只是該

國家，民族的特殊文字語言之巧妙的玩弄，那便是不能翻譯，不必翻譯，或不值得翻譯的文字。如中國六朝的駢體文或西洋許多玩弄文字把戲的哲學著作，便是屬於這類不能，不必，不值得翻譯的文獻。說到這裏，就牽涉到詩之能否翻譯問題。就詩之具有深切著明，人所共喻的意思情緒真理言，則這一方面的詩應是可以用另一種文字表達或翻譯的。就詩之音節形式之美，或純全基於文字本身之美的一部分言，那大半是不能翻譯的，要翻譯詩，恐須於深切領會到原詩意義情境之美後，更新創一相應的美的形式以翻譯之。換言之，原詩是出於天才的創造，精神的感興，譯詩亦應是出於天才的創造精神的感興，原詩具有文字本身之美，譯詩亦應具有文字本身之美。我揣想英詩人卡浦曼所譯的荷馬，大概是屬於這一類的。所以我們一方面要承認詩是可以翻譯的，一方面又要承認詩之可譯性是有限的。譯詩所需要的創造天才特別多，所以是特別困難的。但無論如何，我們要拒絕詩是絕對不可翻譯的謬說，因爲那是出於神祕主義，那是儒人遮醜的技倆，於文化的傳播，於詩人所宣洩的偉大情意與真理的共喻和共賞是有阻礙的。總之，我們要把握住「人同此心，心同此理」的真義。心同理同的部分，才是人類的本性，文化的泉源，而此心同理同部分亦即是可以翻譯的部分，可以用無限多的語言去發揮表達的部分。彼弄玩光景，沉醉於神奇奧妙的神祕主義者，執着於當下赤裸，飄忽即逝的感覺之感覺主義者，或拘泥於語言文字之形式或技巧之末節的形式主義者，皆是不明瞭體與用合一，心同理同的心學或理學的人，故其立說不足以作翻譯可能的理論基礎。

此外還有一個關於理論方面的問題，就是關於翻譯本身的意義與價值問題。這個問題又分兩方面，一是譯文絕對不如原文問題。因爲一般人大都認爲譯文乃是改造品，做造品，抄襲品，絕對的不如原文之真，之美，之善，譯文與原文有似水與酒的關係，原文意味深厚，譯文淡薄無味。所以譯文都不值得有學術興趣的人去讀的。譯文只是對不通原文的人說法，假如一個已懂英文的人，再去讀中譯的英文書，是可恥的，至少是無益的。這當然是經驗中的事實，而現下國內出版界所流行的譯品，也的確使人得到這種印象。但我們須知，這個事實只是一種不良的現象。須得改變減少的現象。這並不能涉及譯品的本質。我們不能說，凡譯文絕對地，必然地，普遍地，不如原文。事實上比原文更美或同樣美的譯文，就異常之多。譬如嚴復譯的天演論，羣己權界論，及羣學肆言等書，據許多人公認均比原文爲更美。最有趣味值得注意的事實，就是一般人所讀的宗教上聖經，差不多完全是讀的譯文。德國人大部是讀馬丁路得所譯的新舊約，英美人亦大都讀英國詹姆士王朝時的英譯本新舊約。只有極少數神學家或聖經版本專家才去讀猶太文的舊約，希臘文的新約，而且無論就那方面言，都很難說英德文譯本的新舊約不如猶太文和希臘文原文的新舊約。中國一般唸佛經的人，更是唸的翻譯本，而這些翻譯本也許

有較原文更好的地方。而且據我所知，西洋的學者大部兼讀或參讀原文與譯文，譬如能讀希臘文原文的柏拉圖亞理斯多德之著作的學者，亦沒有不參讀或兼讀其本國文之譯文的。所以我國現下通西文的人大部不讀中文譯文，或不參讀中文譯本，乃是中國翻譯工作尚未上軌道，許多重要典籍，均乏標準譯本的偶然現象，並非永久的常態。就哲學典籍而論，如康德黑格爾的著作，其原文之晦澀難讀，乃人所共苦。則關於康德黑格爾的著作的譯文，比原書更暢達，更明確，更詳盡，（我的意思是說譯文須附加注釋導言等，故可更詳盡）乃是很可能的事。可惜關於康德黑格爾的主要著作的英譯本，大都不甚佳，若我國有志譯事的哲學者，能精心直接根據德文原著譯成中文，則將來中譯本的康德黑格爾的著作，無論就信達雅言，皆勝過現行的英譯本，乃是極可能的事。蓋譯文與原文的關係，在某意義上，固然有似柏拉圖所謂抄本與原型的關係，而從另一意義下，亦可說譯文與原文皆是同一客觀眞理之抄本或表現。就文字言，譯本誠是原著之翻譯本，就義理言，譯本與原著皆係同一客觀眞理之不同語文的表現。故譯本表達同一眞理之能力，誠多有不如原著處，但譯本表達同一眞理之能力，有時同於原著，甚或勝過原著，亦不能說絕對不可能。

關於翻譯工作本身價值問題的另一方面，就是說翻譯只是傳達他人的思想，爲他人的學說作傳聲筒的機械工作。從事翻譯者大都是沒有堅强的個性，沒有獨創的思想學說的人。就表面上看，這雖然是事實，而且的確是常有而無可否認的事實。但執着此種事實認爲是絕對無例外，且因而忽視翻譯工作，那就會成爲阻礙學術進步與發展的淺妄之見。第一，翻譯而能成爲準確的傳聲筒，如良好的廣播機或收音機然，那已是難能可貴，值得嘉獎鼓勵的事。在文化學術上的傳聲筒或廣播機，實有其急切普遍之需要，不可一日或缺，不可一地或缺。此不過單就翻譯在文明社會中之實用價值而言。其次，就學術文化上之貢獻言，翻譯的意義與價值，乃在於華化西學，使西洋學問中國化，灌輸文化上的新血液，使西學成爲國學之一部分。吸收外來學術思想，移譯並融化外來學術思想，使外來學術思想成爲自己的一部分，這乃正是擴充自我，發展個性的努力，而決不是埋沒個性的奴役。黑格爾曾道馬丁路得之翻譯新舊約成爲德文，認爲是一偉大的革命，因爲他說，直要到我們對於一個東西能用自己的國語（Mother tonque）表達時，這個東西才會成爲我們的所有物。有權利用自己的語言來說話，來思想，就是一種眞實的自由。路得的翻譯，使德國人感覺到基督教非外加的桎梏，乃自己內心中固有的財產。所以若無新舊約翻譯的工作，他的宗教改革是絕不能完成的。這樣看來，翻譯外籍在某意義下，正是爭取思想自由增加精神財產，解除外加桎梏，內在化外來學術的努力。第三，談到翻譯與創造的關係，我們亦須勿囿於片面淺妄的意見。我們須知有時譯述他人之學說，

即所以發揮或啓發自己的思想。翻譯爲創造之始，創造爲翻譯之成。（摹倣與翻譯的關係準此。）翻譯中有創造，創造中有翻譯。一如註釋中有創造（如郭象之註莊子，朱子之註四書）則創造中有註釋。（如莊子書中多註釋老子的地方，而周濂溪的太極圖及通書，爲宋儒最創新之著作，但其本書乃在註釋易經中一些經文。）片面地提倡獨自創造，而蔑棄古典思想之註釋發揮，外來思想之介紹譯述，恐難免走入淺薄空疏誇大之途。誰不願意創造？但創造乃是不可欲速助長的。創造之發生，每每是出於不自知覺的，是不期然而然的，是不能勉強的，不能自命的。故與其侈言創造，而產生空疏淺薄誇大虛驕的流弊或習氣，不如在學術界養成一種孔子之「述而不作，」朱子之「註而不作，」玄奘之「譯而不作」的篤厚樸實好學的風氣，庶幾或可不期然而然地會有偉大的創造的時代的降臨。

唯物論述評

謝幼偉

中國正統思想上無純粹唯物論。大學言格物，格物但爲根本，以「物格而後知致，知致而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。」故。宋儒，如程朱等，喜言格物，朱子且爲大學格物作補傳，但其說僅止於格物，決不進而言唯物，亦即決不謂物足以盡一切，或足以說明一切。格物在即物而窮其理，雖不否認物之存在，而所重實在理，而不在物。反之，儒家所惡，在人之逐物而忘返，在人之爲外物所誘，而以身徇物。物固存在也，然但格之而已，或役之而已，決不能爲物所役也。蓋儒家認物之上有心，有性，有理，物不比心，性，理等爲先在，爲根本。物之存在，乃爲心，性，理等而存在，供吾人明心，盡性，或窮理之資。格物之目的，所以使「吾心之全體大用無不明」耳。心，主也；物，客也。心所以命物也，而不爲物所命也。其偏於唯心，而不偏於唯物，實至爲明顯。雖其間亦未嘗無偏於唯物之說者，如王船山在「周易外傳」所言，表面直與唯物論無異。如曰「天下惟器而已矣，道者器之道，器不可謂之道之器也。無其道則無其器，人類能言之。雖然，苟有其器矣，豈患無道哉？」又曰：「形而上者，非無形之謂。既有形矣，有形而後有形而上。無形之上，亘古今，通萬變，窮天窮地，窮人窮物，皆所未有者也。」一切皆器，一切皆有形，即一切皆物質或擴延之說。然吾人仍不能認船山爲純粹唯物論者，以船山思想，本身即不一致，一面言物，一面又言心。如所著「尚書引義」一面謂一切皆物，甚而往聖之嘉言懿行，仁義禮樂皆物，但旋即曰：「心無非物也，物無非心也，」此又似心物合一說。若從道德方面言，船山之非唯物論者，更不待論。以船山仍主正心誠意，心之重要，絕不加以忽

視骨子裏船山仍一唯心論者也，是謂中國正統思想無純粹唯物論，當非過甚之辭。作者對此不思詳說也。（船山學說，博大精深，決非唯物之說所能概。其言雖有可爲唯物論張目者，然此特其說之一部，不足以概其全。本文不志在論中國哲學，無詳說必要。欲求其詳，當俟專篇。）

中國正統思想雖無純粹唯物論，然近數十年來，由西洋科學之輸入，西洋之唯物論亦隨之而輸入。唯物論在中國，一如功利主義之在中國，同爲支配時代思潮最有力之學說。唯物論所產生之不良影響，亦如功利主義然，同足爲世道人心之憂。抗戰以來，拜物狗物，流連忘返，而不知求其放心者，且不僅一般社會人士而已，其勢已波及學術界。物之價值，高於一切；心之價值，若有若無，重物輕心，固信仰唯物論者必有之結果。作者嘗爲文批評功利主義，（見本刊第二十期「快樂與人生」一文）該篇之作，此物此志也。然以唯物論一辭，雖爲一般人所習言，唯物論之意義及其根據，則未必爲一般人所能言。因先述唯物論之意義，次述唯物論之根據，然後提出唯物論之重要主張而加以批評。至馬克斯派所謂新唯物論，或辯證唯物論，亦於末段評及之。

（一）

何謂唯物論？（Materialism一字譯爲唯物論，亦不甚妥。張蔭麟先生主張譯爲物宗，似較適宜。）此亦非易答之問。所謂唯物論雖比唯心論爲簡單，然其歷史則不比唯心論爲短。著「唯物論史」之德國郎格氏（F.A.Lange）嘗曰：「有哲學即有唯物論，然唯物論不比哲學爲早也。」號稱西洋哲學鼻祖之希臘哲人泰里士（Thales）以水爲萬物根本，固唯物論之第一人。是以思想之進展言，唯物論實先於唯心論。唯物論有如此久遠之歷史，其涵義自不能不隨時代而有所改變。且唯物論與科學關係至爲密切，科學概念有改變，唯物論之涵義亦必有相應之改變。故欲爲唯物論下一確切之界說，事亦困難也。

唯物論亦名自然主義（Naturalism）哲學上有以自然主義爲各種唯物論之總名者，亦有以唯物論爲其總名者。或以自然主義爲其總名，則自然主義之意義，似較顯明。美哲霍金氏（Hocking）嘗爲自然主義下一個簡單之界說曰：「自然主義者，乃視自然爲實在之全部之一種玄學也。」（見所著：Types of Philosophy P43）以自然爲實在之全部，雖爲自然主義所主張，然究不足以盡自然主義之義蘊也。以自然主義尚有其科學方法上之主張，不僅有其本體論，且有其方法論。故美哲培黎氏（R.E.Perry）乃曰：「所謂自然主義者，即科學之哲學的概括，亦即以科學學說應用於哲學問題之謂。」（見所著：Present Philosophical Tendencies P45）此從自然主義與科學之關係而說明自然主義，似亦正確，然亦僅得其說之一面。吾人不能從上述兩種界說而對自然主義得一明晰概念

也。

若以唯物論為總名，唯物論之界說，亦不一致。英哲浦令克爾拔特孫氏（Pringle-Pattison）界說唯物論為：「假定物體或物質足以說明一切宇宙事實之玄學學說，而此物體或物質，則認為有擴延性，不可入性，外在而能動，或能改變其相對地位者。此種玄學學說認物質之運動為宇宙之主要成分或終極事實；而一切意識現象則不過物質的份子之改變而已。」（見 Baldwin 氏之哲學辭典）此以物質之特性而說明唯物論，雖足以盡某一種唯物論之含義，但若謂一切唯物論，皆可為此一界說所包括，則不盡然也。英哲羅素（B. Russell）則謂：「構成唯物論之要素者為兩種信條：一為物質之唯一實在，一為自然律之宰制一切。」（見郎格「唯物論史」英譯本序）其言似較為廣包而適宜，然亦不能使一切唯物論者，均認此界說為恰當。所以然者，因唯物論亦如唯心論，實不止一種也。

是吾人如欲明瞭自然主義或唯物論之意義，決不能以哲學家之簡單界說為止境，必進而先明其派別。派別明，則其所有界說之恰當與否，即不難明。自然主義在哲學史上至少可分為三大派：（一）為唯物論。此或自然主義之正統。此派認自然界之一切事物，其最後之分析，不過在運動中之原子而已。原子與運動為宇宙之唯一實在。一切現象均可由原子或物質與運動之兩概念而加以說明。自希臘古代之德謨克里托斯（Democritus）及伊壁鳩魯（Epicurus），以至近代之霍布士（Hobbes）均屬此派。（二）為能力論（Energism）此派不以物質概念為究竟，而思以能力之概念代替之。蓋物質之形狀可變，而其重量不變。重量固能力之表現也。故自此派言，物質乃一種能力形式，即其他一切，亦皆可解釋為某種形式之能力。英之斯賓塞（H. Spencer）即屬此派。（三）為實證論（Positivism）此派對宇宙之究竟實在，或宇宙之根本原質，其為何物，不下斷語。或為物質，或為能力，或為其他，均非此派之所究問。此派但認凡真實之物必皆在因果秩序下而聯結，因即可為某一實證科學所觀察。科學高於一切，科學之結論，即為此派之[illegible]論。法之孔德（Comte）屬於此派。有此三派，則知自然主義或唯物論實難以某一界說適合之也。

（二）

吾人不能為自然主義或唯物論下一確切之界說，然唯物論之意義，有前一段之敍述，讀者當能得其大要。茲請進而說明唯物論之來源或其根據。此點明，則吾人於唯物論之意義當更明瞭也。唯物論為近代思潮上極佔勢力之學說，其為大多數人所信受，決非偶然。在現代哲學上，唯物論雖已失勢，然唯物論之為一種社會力量，仍不可侮。有意無意中，一般人（非哲學家）所接受之信條，似太半仍為唯物論之信條。唯物論之所以能有此種力量者，溯其原因，下列各點，足

以明之：

第一，唯物論在某一意義上，實以常識為根據。唯物論乃一般人之哲學，以一般人之直接觀察或直覺為依歸。其能為一般人所信受，即以一般人之所見實與唯物論相同。故唯物論以物為唯一之眞實，此在常知自極可信。在吾人之日常行動中有不認物為眞實者乎？銀行家之於其金銀鈔票，畫家之於其紙筆顏色，工人之於其刀斧器具，農夫之於其土地鋤犂，縫者之於衣，飢者之於食，渴者之於飲，有不認其對象為眞實者乎？吾人可為一懷疑論者而懷疑一切，謂山河大地，唯心所造，常衛所見，悉不眞實，如幻如夢，如泡影，如曇花。然當其為飢餓所迫時，即不能不視當前之麵包為眞實，而一嚼之也。美哲桑泰耶拿（Santayana）名此為「禽獸信仰」（Animal Faith）謂吾人之不能不信物質確眞實者，實無理由可言，乃吾人之「禽獸信仰」所驅迫，或「飢餓之呼聲」而已。「自禽獸信仰言，麵包乃余所食之物，消滅之以為我之便利者……在余嚼之之時，余即決定其在自然界之地位及其同一，在吞嚥之時，余即證明其存在」（見所著 Skepticism and Animal Faith, P.83）是謂物為眞實，固常知之日常經驗所確實者，亦即唯物論認心為物所決定，此亦常知所共認。吾人可一日不食，或數日不食，然決不能絕不食也；可數日不睡，然決不能絕不睡也。可延長吾人之壽命，然決不能避免死也。吾人之心能或精神，決不能離物質或身體而獨存。物質環境，如氣候食物等之改變，隨在足以影響吾人之精神。謂心可以宰制物質，則何以吾人之精神常為物質之缺乏所苦，而有悲哀有憂愁，甚且隨身體之死亡而死亡耶？心之命運，操之於身。心實無法能避免身體之命運。人在自然，一如自然之命運。告終，人類之命運亦告終。人為自然所支配，而無所逃於天地之間者也。常知所信如此，唯物論之為一般人所信受，復何足怪？

第二，唯物論雖依乎常識，然常識仍不足以維持唯物論，唯物論之所見多有超出常識者。故唯物論決不自認為常識，而必自認為科學。科學乃唯物論最堅強之根據，其唯一之主要來源，即在科學，而不在常識。無科學，或即無所謂唯物論。吾人固不能認科學之本身等於唯物論，然科學之結論常即為唯物論所肯定。唯物論隨科學之進展而進展。十九世紀科學發展，有掩蓋一切之勢，因之唯物論亦盛行一時，而有掩蓋一切之勢。科學之直接間接為唯物論張目，無可置疑。蓋唯物論以自然或物質與運動為實在之全部，不承認有超乎自然之實在。實在必為自然，亦必在自然之裡。請所說明，可以說明自然者，亦必可以說明一切。此在常識勢難盡信，以常識固多信有所謂超自然者也。然以自然科學之發達，常識所認為不可思議之現象，如日月之蝕，風雨之異，雷電之奇，疾疫之變，皆一一為科學所說明或控制。且以顯微鏡之發現，分析之精細，向之認為不可見而視為神秘然者，今亦在可見之列，被視為自然之一部。至科學之發[illegible]，更可[illegible][illegible]

山可梯，海可航，空可飛，此固往日常識所認為不可能者也，而科學竟能使不可能者成為可能。常識對之，自不能不信仰，不能不崇拜，不能不俯首聽命於科學。科學謂無超乎自然者，謂一切現象皆在因果律支配下而無例外，謂科學之所明即為眞理之所在，常識有不信從者乎？唯物論根據科學所言而加以推演，自謂代表科學，此唯物論之最能聳人聽聞者也。

第二，唯物論以自然科學為根據，以原子電子之排列或變化，而說明一切現象。此自無機物言，固能獲得滿意之解釋；然一提及有機物，一提及生命與意識，則物理化學之解釋，即有困難，即不易使人滿意。生命與意識，究從何來？原子電子，無生命者也。無不生有。由無生命之物質，安能突生有生命之細胞？此在進化論提出以前，唯物論似束手無策者。及進化論之說倡，唯物論即利用之以為生命之說明。達爾文進化論之本身，於生命來源，本無解釋，但謂生命由簡單而逐漸趨於複雜。然唯物論者，如斯賓塞氏，即思由簡單與複雜之差異而區別有生與無生。彼認有生與無生之區別，在原形質細胞份子之複雜性上程度之差，及淡氣化合物之高度變動性，其本質固無異也。姑勿論其說之確否，然彼則自認以進化論為根據。緣一切皆可進化，皆可逐漸改變其原狀，則謂生物由無生物逐漸進化而來，似亦有多少可信處。迨後有突變說與創層進化論，此更足為唯物論張目。生命可由無機物突變而成，突變所成者，又可與其所從來之物截然不同。此即由無生有之一種說法。唯物論得之，其根據自覺更為鞏固。一般人之信仰進化論者，隨之亦不能不信仰唯物論也。

第四，唯物論雖可依進化論而說明生命，然於意識或心靈之說明，仍有困難。如斯賓塞氏之說明意識，但謂意識為腦中變化之附屬物，然何以有此附屬物，則仍極神祕。惟近代心理學之發展，於唯物論之說，復有推波助瀾之勢。心理學自十九世紀以來，傾向科學，思由生理之變化而說明心理。心理學者中有認心靈僅為腦之機能，[illegible]心之活動，僅為一種刺激與反應之現象，所謂反射弧者足以說明之。即吾人心理上之各種狀態如恐懼等，近年亦有以內分泌腺之變化而說明之者。行為主義更進而否認意識或心靈之存在，而試以「行為」一辭代替之。一切心理狀態均屬行為之表現，雖吾人之思想，亦行為之一種，而為無聲之語言而已。雖行為主義近已逐漸不為人所信仰，然唯物論者得此一說，固可自謂其說有心理學上之根據也。

由上述四點以觀，唯物論有常識，科學，進化論及心理學等為根據，未能深思之常人，自易為其說所惑。唯物論之為一般人所信受，非無故也。

（三）

唯物論雖有上述之根據，易為一般人所信受，然唯物論之理論與主張，如細加分析，則不難加以駁斥。茲將唯物論之重要主張敍述而批評之如下：

（一）唯物論以自然為實在之全部。此為其正面之主張。其反面之主張，則為否認超自然之存在，否認神之存在，甚而[illegible]靈或精神之實在。自然一辭本極含糊，但唯物論之所謂自然，乃指時間空間中之一切事物而受因果律之支配者。自然即佔據時空之質點所構成之一切。以時空質點為唯一之實在亦即以物質為唯一之實在。物質足以包括一切實在。今欲究問此說之確否，首當究問何謂物質。唯物論者之所謂物質，常隨科學學說而遷變。科學上物質概念有變更，唯物論之物質概念亦不能不變更。過去唯物論者以有擴延，及有不可入性之本質為物質，物質如一粒一粒之微細固體。唯物論者，仍持此說（今日之唯物論者，常不再持此說）則如是之物質，今日之科學已無法為之證明。反之今日科學所能認為物質者，僅為能力放射之中心，而此中心究為何物科學尚難決定。誠有如愛庭頓（Eddington）所謂：「物理學家之追求固體的本質者，由驟質之液體而達原子，由原子而達電子，然在電子中則失蹤矣。」（見所著The Nature of Physical World, P318）堅固之物質失蹤，則所謂實在者，可從何處覓之耶？次則假定唯物論者之所謂物質，不必為固體之本質，但為任何科學上所研究之對象。科學所認為物質者，唯物論即視之為物質。此亦仍有問題。因物質不論在何種解釋之下，均難認為實在之全部。吾人不能獲得純粹之物質，亦即不能直接知有所謂物質。在吾人直接經驗中者，乃吾人之意識，乃吾人之心靈，而決非物質。物質實由心靈推論而得，離心靈，即無所謂物質。故愛庭頓曰：「無人能否認者，即在吾人經驗中最直接而先在之物，乃為心靈，而其他一切則皆為遙遠之推論，非直覺的推論，即為有意的推論。」（全上P281）此在經驗中最直接而先在之物，不視為實在，反以遙遠之推論為實在，且為實在之全部，其說之不可通，顯而易見。蓋自然乃吾人之自然，乃吾人知覺中或意識中之自然。懷黑德氏（Whitehead）謂：「自然乃吾人由感官在知覺中所觀察者。」（見所著 Concept of Nature P3）無外乎知覺之自然，亦即無外乎意識之自然。如自然為實在，則知覺也，意識也，必應亦為實在。實在之全部必不僅為自然（如自然僅解釋為物質的。）可見唯物論此一正面主張，實非真理。至其所否認者，如超自然之意，即為超物質之意，則吾人決不能否認超物質之存在；以知覺也，意識也，固超乎物質者，至低限度，必非物質之說明所能盡。惟神之存在，其否認雖較合理，然亦無確切之證據而可證明神之不在。若心靈或精神之實在，則不惟無法否認，否認之必先假定之。蓋能否定者，必為心靈，而非何物。此任何人之直接經驗均可證明，而不待多言者也。

（二）唯物論以物質與運動說明一切，且以物理化學之歷程，而說明生命與心靈。古代之德謨克里托斯即認吾人之心靈僅為精緻圓滑而善動之原子所成，伊璧鳩魯亦認靈魂乃火的原子。現代唯物論者之於生命與心靈，仍無特殊之解釋，但認生命與心靈為物質

之一種特殊產品，一種複雜精緻之產品，物理化學之變化足以說明之。此為其正面主張。反面則唯物論否認靈魂之不朽。吾人欲明瞭唯物論此說是否正確，吾人首當明瞭生命之特徵，次當明瞭心靈之特徵。所謂生命論，生命之主要特徵，自其構造環境及活動言，表現一種特殊維持協調之能力。一方面生命固依乎環境；另一方面環境亦依乎生命。一方面生命之本質與能力時在消失中，另一方面生命之本質與能力又時在補充中。生命不以有所失，而仍能維持其平衡，此實為生命之特點。此維持平衡之特點，且由一代而繼續於另一代，亦即表現於生命之生殖上。故英哲賀爾登（I.S.Haldane）認維持平衡與生殖，為生命特徵之所在，而以唯物論機械觀之說明為無稽。生命之生殖乃唯物論所無法說明者。一胚胎之孕育，桃仍為桃，李仍為李，牛仍為牛，馬仍為馬，物理化學之變化，焉足以明之？「蓋依機械論之說，一胚胎必須有其極確定而且極複雜之物理化學的構造，而子之胚胎，其構造又必須先為母體，以物理化學之方法，完全確定的造成之。此母體之胚胎，又必在其自身之內，含有一種份子的機構，不僅足以造成其自身長成後之形式，且足以造成一切直接所生種子之形式，以及千百萬永無機會長成之種子的形式，如是之歷程，可繼續於無窮。由此可見機械論之生殖觀，直陷吾人於荒謬無稽之境。謀以機械的意義而說明生命之生殖，亦為無益兒戲之企圖。[illegible]機械的觀點言生殖乃一種奇蹟，然一認為奇蹟，即為科學之否定[illegible]J. S. Haldane: Materialism, PP59-60）唯物論者對此實無滿意之解釋。普通所謂突變或創層進化之說，亦但為神祕名辭之代替，以掩人耳目，於實際絕無裨益。緣一羣之原子電子何以能構成生命，另一羣之原子電子則不能？此一羣之原子電子何以構成牛，另一羣原子電子又何以構成馬？此原子電子之本身，固不能解釋，即原子電子之結合或排列不同之說，亦無法加以解釋。科學家尚不能取任何一羣之原子電子結合之以成生命。唯一方法，惟承認有不同之原子電子而已。此則無異承認有生命之究竟事實，非僅原子電子之結合所能說明而已。是唯物論之說明生命，不能不自認失敗。次以心靈言，唯物論之說明，亦不能成立。唯物論思以腦之變化而說明心之變化，然心與腦為截然不同之兩物。心之特徵，顯與腦不同。一則心能自覺自知，而腦不能。二則心不佔據空間，而腦必佔據空間。三則心有記憶與希望，能溯乎過去，而延及未來，腦則僅有現在。四則心不僅為一組之事實，且為一組之意義，無心則任何事實均無意義；但腦則僅為一組之事實，其本身為絕無意義者。是心之所含實遠多於腦之所含。且心能感覺苦樂，而腦之本身不能。心能辨別善惡，腦之本身亦不知有所謂善惡。（此心與腦之區別，說見霍金氏著：Types of Philosophy, PP. 97-102）如此，則吾人安能以較簡單而無意義之腦以說明較複雜而有意義之心？雖心不能離腦而獨存，然心之所在非即腦之所在也；心之所含，非即腦之所含也。心之活動方向，更不能由腦之觀察而推

知也。生理學者或唯物論者，不論於腦有若何精密之分析[illegible]解釋，然其解釋終為生理學者或唯物論者本身，心之解釋，而決非[illegible]本身腦之解釋。能解釋者必為心而非腦。唯物論者之唯物論，乃唯物論者心的唯物論，而決非其腦的或物的唯物論。不承認心能說明物，而非物能說明心，則吾人實不知唯物論者之一套唯物論從何而來也。物之不能解釋心，即此一點，已為定論，固不僅心與腦之不同而已。然唯物論之否認靈魂不朽，則似無可議。但否認靈魂不朽者，又不僅唯物論已也。

（三）唯物論以自然律說明一切，認一切現象皆在自然律之支配下而無例外。宇宙內一切事物之變化，悉依乎定律，其變化為機械式之變化，絕無自由之可言。故正面主張自然律為獨尊，反面則否認意志之自由。此或為唯物論最強之論證。但唯物論所謂自然律，有時亦以因果律名之，其意實認宇宙現象皆有定律可尋，因之皆可根據其已得之資料而加以預測。天下無不可預測之事物，此當為自然律獨尊之意義。關於此說，第一吾人所當問者，唯物論所謂因果律之預測，是否為準確無疑之預測。如為準確無疑之預測，則科學尚無此能力，以今日科學之預測仍為概然性的科學。根據已往多次之觀察，見一事一物常表現某一狀態，因預測此一事一物大約將來亦可表現某一狀態。此對將來之預測，但有概然性而無確定性。科學所能達之境界，以此為止，過此即為武斷。所以然者，一因任何精密之觀察皆有錯誤可能，觀察錯誤，預測即可錯誤。二因已往之例證無法保障將來，已往如此者，將來未必如此。吾人之信任將來，實由吾人之信任自然齊一律。但自然齊一律之可靠與否，則無保障之者也。第二，如唯物論認概然性為已足，謂一事一物變化之概然性，設可為定律所預測，則此等事物，即為定律所支配。但此點在今日物理學上亦已發生問題。「今日物理學上所謂不定原理，已對原子行動之預測，明示其困難。一純粹物理界中，已有數種主要現象，為目前不能以定律範圍之者。如一種活躍的輻射原素，有若干原子分散，有若干則不能，其故何在，無人能知之也。吾人所知者，為平均之統計，然在一個別原子內究有何物運行於其中，則絕無所知也。次則一原素之分光，乃由電子自可能之環躍於另一環所致，吾人於各種可能之環，所知甚多；於電子跳躍時將發生之事件，亦有所知，即選擇一可能之跳躍，較諸其他選擇另一跳躍間之比例，復所深知。惟吾人所不知者，當一電子跳躍之際，或有數種跳躍可能，而只以此一跳躍為適合時，所以決定之者為何物。對此，吾人所知仍為平均之統計。以故，任何人均可謂，雖平均之統計為定律所支配，然個別電子之行動，則有某一自由任意之範圍，在此範圍內，實無定律支配之跡象。」（引語見羅素著「鄭絡英譯唯物論史」序）是在物理世界內，自然律之支配，即非完全。唯物論之說，不能再以科學為根據也。第三假定在物理世界內，自然律之支配，絕無問題，然吾人亦決難認自然律可完全支配吾人之生命與意

識。在生命與意識之領域內，自然律之支配，最爲困難。欲預測生命或意識之次一行動，其困難爲如何，任何人自身之經驗均可證明。此非謂生命與意識，其行動絕無預測可能，亦非謂生命與意識，其行動爲絕無原因，但謂生命與意識實保留相當之自由，不能全爲定律所預測而已。此生命與意識之自由，在某一範圍內乃無法否認者。例如在物理世界內，有某一種刺激，常有某一種反應，但在人類，則相同之刺激，不必有相同之反應，或相同之效力。戰時宣傳（或任何宣傳）知其爲宣傳者，則其效力常等於零。可見實際上人類固有不受定律支配之自由。謂人類絕無意志自由，不惟不足以說明道德，（道德需要相當之自由，絕無自由，即無道德可言；蓋吾人決不謂風起雲湧，水流花謝爲或善或惡也。）且亦非事實也。凡此均足顯示唯物論所言爲無當。

（四）唯物論已認自然律足以支配一切，故自然之運行，不惟無自由可言，且亦無目的可言。否認自然有目的性，此亦唯物論之一重要主張。自然之有無目的，爲過去哲學上爭辯極烈之問題。過去科學均爲唯物論張目，均否認自然爲有目的者。科學之成功，有謂即繫於目的性之否定。關於此一問題，唯物論主張，雖極可信，然亦非絕無問題。一則唯物論之所謂自然，如不僅爲物質的，且亦包括生命與意識而言，自然乃包括一切之自然，吾人卽難承認此種自然爲絕無目的。蓋生命本身之一種構成力，或一種維持平衡力，卽[illegible]命之機械，截然不同。生命能自行補充其損失，自知其維持本身生活之需要，此非以目的性說明之，當無更佳之說明。若以意識言，則意識本身，卽自知其目的。此乃無可否認者。果自然爲此種廣包之自然，自然必有目的。二則唯物論之所謂自然，如僅爲物質的，此物質的自然，在某一意義上，亦似有目的可言。美生物學家韓德孫（Henderson）著「環境之適宜」（The Fitness of the Environment）一書，卽認吾人自然環境之適於生存，事非偶然。設此物質宇宙之所含稍爲不同，如淡氣稍多，而炭氣或養氣稍少，則不惟所知生物之產生爲不可能，卽一切生物之產生亦不可能。此一宇宙乃最適宜於生物生存之宇宙。是則僅從物質宇宙之構造言，似亦難完全排除目的性也。二則，生命與自然事實上不易分爲二物。無生命之自然，或無自然之生命，均屬抽象而非具體的事實。具體事實爲生命在自然中，自然在生命中。此點英哲懷黑德氏已詳言之，彼認生命與自然實無明確之界劃，在吾人之一呼一吸中，生命與自然已交織爲一。（見所著：Natu-reand Life）果爾，則承認生命有目的同時，卽不能不承認自然亦有目的。謂生命有目的而自然無目的，卽視生命與自然爲二物而已。可見自然之有無目的，實非易言。普通多爲目的爲人類之意欲所加，視之不見，聽之不聞，直吾人之一種幻想。夫目的之爲物，誠不可見，但不可見者固不僅目的，所謂「原因」亦不可見者也。唯物論不以原因之不可見，而否認原因之存在，自亦不應以目的之不可見而

否認目的之存在。故霍金氏曰：「吾人不發見原因，不能證明原因之不在，同理吾人不發見目的，亦不能證明目的之不在。每一事件有原因，亦有目的或意義固邏輯上有可能者也。」（見所著 Types of Philosophy.P.110）必謂自然爲絕無目的，亦唯物論武斷之說而已。

（四）

上段批評，已將唯物論之重要主張加以駁斥，本可即此而止，然而仍有說者，即馬克思輩所持之辯證唯物論，是否與一般唯物論相同。此爲尙待解決之問題。蓋馬氏等之唯物論，如與一般唯物論相同，則吾人自無另加批評之必要，如有不同，則吾人不能不指出其不同點而加以批評也。

持辯證唯物論之說者，必不認作者上段之批評適用於彼等之唯物論。彼等必謂作者前面所謂唯物論乃舊唯物論乃機械的唯物論，而彼等之唯物論則爲新唯物論，爲辯證的唯物論。（Dialectical materialism） 自機械的唯物論言，固亦彼等之所駁斥者。惟作者認辯證唯物論與舊唯物論間其根本主張實無極大之差異，所不同者，辯證唯物論以黑格爾之辯證法加入唯物論中，着重點在辯證法，而不在唯物論。故辯證唯物論如有特殊之點，則此特殊點必爲辯證法也。請略言其故：

辯證唯物論者所喜言之一種主張爲，存在先思維而實有，思維爲存在所決定。如費爾巴赫（Feuerbach）云：「思維與存在之眞正關係爲：存在乃主辭，思維爲賓辭。思維爲存在所決定，而非存在爲思維所決定。存在是爲自己及經由自己所決定。存在惟經由存在乃能獲得，存在是以自身爲基礎。」此爲馬克思輩說之所本。但此說實即一般唯物論以自然爲實在全部之另一說法，或以物質而說明意識之另一說法。蓋自然若爲實在之全部，存在自先思維而實有。又若物質可以說明意識，思維亦自爲存在所決定、辯證唯物論此一主張，實非新奇。至其錯誤，則前已批評。實在之全部，非僅自然。吾人雖可承認存在能影響思維，然同時亦不能不承認思維亦可影響存在。馬克思本人即嘗承認此點。其言曰：「哲學家只是用不同的方式來說明世界，但問題是在改變世界呵！」試問哲學家如何改變世界，豈非以思維影響之耶？共產黨之宣傳及其詆毀唯心論，豈不認思維可以影響存在歟？安能謂思維不能影響存在？即存在亦非皆能影響思維也。如存在皆能影響思維，則將辯證唯物論者之食物與氣候等等加以改變，辯證唯物論者能否因而取消其唯物論？如辯證唯物論者之唯物論不隨食物氣候等等之改變而改變，則存在決定思維之說，至少已有一例外，而非普遍必然之眞理矣。可見辯證唯物論此一主張，不惟非新奇，即新奇亦無是處也。

次則辯證唯物論所喜言之另一主張爲，認物質爲一種變遷，一種運動，一種過程。如恩格斯云：「運動是物質存在的形態，無論何處

決沒有無運動的物質，亦決沒有無物質的運動。」德波林亦云：「變化與運動是存在之實在形態。」此以物質為運動與變化之說，亦非新奇。過去唯物論者之以能力為實在，或以能力代替物質，其意亦在重視變化與運動。即退一步，承認此為辯證唯物論獨有之說，然其說與唯心論之所言，亦將絕無區別。蓋辯證唯物論，若認所謂物質者，除變化與運動外，即無其他。物質為變化與運動，變化與運動等於物質。於變化者運動者之為何物，不加規定，但以物質一辭加之，則可加於其上之名，當不止物質一辭而已。叔本華之「盲目意欲」，或柏格森之「生之衝動」，或杜里舒之「恩得來希」，在某一意義上皆認為潛伏於變化者與運動者之後，而以變化與運動為其表現之形態。故以變化與運動為物質，但有空名，其與唯心論之爭，亦僅為名辭之爭。蓋變化實在為一種過程，今日之反對唯物論之說者，如懷黑德氏，亦主張之。然懷氏不視此種過程為物質也。是吾人雖可認辯證唯物論之視物質為過程為無誤，然吾人決不認其說為新奇，亦不認其說足以成立唯物論也。

末則，辯證唯物論所自以為新奇之主張，在認物質之運動以矛盾為原理。矛盾乃物質運動之泉源，乃一切發展之原動力。如恩格斯云：「當我們開始在事物之運動中，變化中，生命中，相互作用的時候，我們立刻陷於矛盾的領域中。運動本身就是矛盾；就是簡單機械物移動也只是這樣，使各該物體同一瞬息間在一個地方，同時又在別個地方，他是在這一地方，同時又不是在這一地方。這種矛盾的產生及其同時的解決，正形成了運動。」此為彼等運用辯證法以說明物質運動之點。辯證法以矛盾為其根本概念。故列寧云：「矛盾為辯證法之髓，對立統一與分裂，則其核心也。」茲姑勿論矛盾是否為物質運動之泉源，假定所說為真理，然吾人亦不認其足以支持唯物論。蓋辯證唯物論者之辯證法，明自黑格爾得來，而黑氏哲學，則非唯物論也。黑氏以辯證法說明其唯心主張，馬氏等則以辯證法說明其唯物主張，是辯證法縱極正確，唯物論者不能據為獨有也。一種方法苟可為兩種相反之哲學所適用，則此一方法即不能用以支持其哲學。故辯證法之確否為一事，而唯物論者能否用以支持其哲學，又為另一事。持辯證唯物論者，實不能以辯證法而證明其唯物論。辯證法雖非錯誤，而唯物論仍可錯誤也。

以上三點，雖不足以盡辯證唯物論之全，然已足以顯示其說之非新奇。吾人所加於一般唯物論之批評，固大部可加於辯證唯物論。作者對唯物論之批評，以此為止。茲當就唯物論與道德上之關係，略贅數語，以結此篇。

唯物論與道德無必然之關係。信仰唯物論者，其道德未必不良，反之，不信仰唯物論者，其道德亦未必良好。唯物論於道德雖有主張，然唯物論者之實際道德未必受其影響。吾人決不能以社會道德之敗壞，全歸咎於唯物論，亦決不能僅以道德觀點而批評唯物論。作者

以上此評所以絕少涉及道德者，其故在此。但此又非謂唯物論之於道德，絕無不良影響也。唯物論視物為獨尊，而以心為附屬品，此雖不涵蘊道德意義，然其道德意義則至大。以物為獨尊，則心非重要，心非重要，則不知所以養其心，不知所以發其心，則心與物接，心必為物所誘，而不能保持其虛明之德。逐物而不知返者，心失其養也。故儒家言格物致知後，必繼言正心誠意。蓋無正心誠意之一套工夫，則心逐於物，心不自主，格物致知之結果，可徒知有物而不知有心。不知有心，或不知心之重要，則縱能由格物而宰制物，物為人役，然人亦必為物所役。西洋科學，生人多，殺人亦多。此非科學之過，乃不知養其心以用科學之過，亦即知有格物致知，而不知有正心誠意之過。唯物論已以物為實在之全，自談不到正心誠意。不知有正心誠意之一事，何安有道德可言？且一切為物，則人亦物也。以人為物，則資本主義與帝國主義之以人類為工具，而任其利用或宰割者，又奚足怪？可見唯物論之於道德，雖無必然之關係，然其所發生之影響，則決非良好之影響。作者之所以辭而闢之者，固不僅以其理論之錯誤已也。

類型學說略述

陳立

(一)類型學說與人生

普通心理學祇討論一般的現象，因而不特別注重個別的人，差異心理學則着眼於人與人間之不同，因而也不能把握那特獨的人格。類型心理學便站在這兩極端的中間，故為一般實事求是的應用家與注重價值觀的歷史學家所推重。鑽在實驗室中的心理學家不會看重類型學說的，因為他們所接觸的原不是實際的人生。實驗室所研究的到底祇是一些抽象的現象，人格某幾方面的投影。但站在實驗室外的，例如牧師，刑法家，教育家與心理治療家，他們所診斷的，療治的，救濟的，教育的，皆無非具體的個人。自古迄今凡是從事實際生活而與具體人生相接觸的實事求是者，便沒有不應用類型理論的。古希臘的希波克拉底斯 Hippocrates 是西洋醫藥學的鼻祖，但同時也是第一個主張類型學說的。即在今日的一些心理學家中，凡提倡類型學說的便十九都是從事心理治療的。類型學說與實際生活的因緣密切如此！至於歷史學家與人文主義者都不得不以文化人為研究的對象，這種研究勢不得不從整個的結構出發。因為從結構拆落下來的單元便無意義，而意義則是這些學問的中心課題。所以哲學家如狄爾台 W. Dilthey，教育學家如斯勃蘭格 E. Spranger 便皆推重類型的思想。

（二）想像的與理想的類型

類型思想的最顯著的例，便是文藝中的類型描寫。賈寶玉式的公子，林黛玉式的小姐，並不是某一種性格的代表型，而是某集團性格的代表型。但賈寶玉林黛玉等決不是有血有肉的現實人，而祇是一種想像的公子和小姐，我們可以說他們是一種原型 Prototype 的代表，因而有些近於下面要說的理想類型 Ideal Type。這種想像的類型又有從『性理』中發而演繹得來的，因為人有種種基本性能或衝動，強弱各異，便形成各型各類的人品。例如百餘年前的花呂爾 Charles Fourier 便根據於人的三種基本情欲而將人類分成三大類，十二門，三十二綱，一百三十四種，四百零四支，八百一十類性格類型。花呂爾以為理想的社會組織便應該根據這些不同的類型而形成區域與職業的集團。我國傳統下來的智，仁，勇三型便也是根據理智情感與意志的官能分類而產生的類型，亦可算作一種由『性能』演繹而得的類型思想之一例。

所謂理想類型的是文化科學者一派德國哲學家的見解。理想類型如想像的類型般，也不是從經驗事實歸納而來的。例如狄爾台便以為人生有三種基本的向世態度，所謂主觀理想派，客觀理想派與自然主義派。不同的向世態度便決定個人的精神生活之整個內容。他以為決定一個人的人格的不是哪些零細的分子，如感覺，情感，意力等，而是那整個結構，即其向世觀，才能決定人格的意義。其弟子斯勃蘭格復參照德國西南學派黎克特 Rickert 的價值論而主張生活型式 Lebensformen 有六種，即經濟的，理論的，藝術的，宗教的，政治的，社會的六大型。斯勃蘭格以為我們所應當了解的是與文化環境有密切關係，即在歷史中發展的個體，因此我們要了解人生的意義便不能將個體從其文化環境相隔絕。要了解個體的行為便要從超主觀的文化現象上着手。但在歷史過程中的文化現象，駁雜繁複，我們的了解便陷於撲朔迷離中。假若不從文化現象的本身而從一個一個的人生出發，我們便發現這綜錯紛紜的意義中有互相連鎖的傾向。這便是斯勃蘭格六種型類的理論基礎。葉斯勃 H.H. Jasper 的感覺空間的，心理文化的與玄學的三種世界觀，便也是這一派學說的支流。

（三）生理類型

經驗的類型學說，最流行的便是所謂生理的類型。希潑克拉底斯以為人類有多血汁的，有多黑膽汁的，有多黃膽汁的，有多黏液汁的四種體質。這四種液汁影響人的心理，因而有熱望，憂鬱，易怒與遲鈍四種氣質或性格。近代的分泌學派，從盾狀分泌腺，腦下垂體及性腺的分泌或旺或不及而形成的人格分類，如柏爾曼 L. Berman 等所主張的，便可說是這古舊學說的翻新。希潑克拉底斯的類型學說籠斷思想界二千餘年，至今眞成家喻戶曉，一般人的思想固脫離不了他的圈套，即大思想家大科學家也往往不易跳出他的

範圍。例如馮德W. Wundt便依據情感發生的快慢與程度的強弱，亦分劃成四類：強而速的便相對於多膽汁，強而慢的便相對於黑膽汁，弱而速的便相對於多血汁，弱而慢的便相對於黏液汁。就是以純粹生理學家自命的帕夫洛夫I. Pavlov亦將其實驗的狗分成四大類型，是亦不自覺地已尾隨希波克拉底斯的範疇。帕夫洛夫以爲狗的大腦有禁阻作用與激動作用兩種主要機能。這兩種作用常陷於不平衡時，如激動作用佔優勢，則這類狗便不耐於細微的辨別實驗，或者等待過久的延宕反應實驗。這類狗如遇見別的狗，不問強弱，都會打起架來。因此帕夫洛夫以爲這種狗便屬於多膽型。相反地，如禁阻作用佔優勢，這類的狗便近於憂鬱型，對於任何交替反應都不容易發生。如激動作用與禁阻作用相平衡時，這一類的狗，便可以算作一種中間型，對於辨別實驗例皆反應甚好。但中間型又因其激動與禁阻作用的遲速與否又可分成二大類型，即等於熱[illegible]型與遲鈍型。前一類的狗，在實驗檯上像煞有介事的神情，對於刺激便一一反應，最易實驗，後一類的狗，雖然耐得住長久的禁阻作用，但不肯放棄其習慣的反應方式。帕夫洛夫除沒有直接引用希波克拉底斯的液汁學說外，其類型思想的精神是毫無疑問地極相同的。

（四）體格類型

目前在歐洲大陸上有兩派極佔勢力的類型學說，都可以說是屬於生理類型的，即克勒茨姆E. Kretschmer的體格類型Constitutional types與傑希兄弟E. R. & W. Jaensch的遺覺類型Eidetic Types。現在先提克勒茨姆的類型說。希波克拉底斯早就以爲人可以分成中風質Habitus apoplecticus與癆瘵質Habitus phthisicus，這與克勒茨姆的矮壯型Pyknic與瘦長型Leptosome的類型學說先後輝映，這兩種學說不但體質的分法相當同。他們都是根據病態出發也相同。在變態心理學中，克勒佩林E. Kraepelin曾將精神病分成兩大類，一種便是文武狂manic-depressive，一種便是早熟狂dementia praecox。克勒茨姆根據這種分類的病症觀察，發現患文武狂的多屬矮壯型，患早熟狂的多屬瘦長型。體格可以影響性格似無問題，無論從遺傳學與分泌學都可以得着如此的結論。克勒茨姆不但以爲極端的病態人可以如此分類，即近乎常態的或完全常態的也就可以如此分成兩類。這與一般人研究的結果頗不相符，他的學說顯然太偏重遺傳的因素。

克勒茨姆固然以爲大多數人屬於這兩大類型，但亦有例外。這肥瘦的兩極端中間有運動型，可以算作一種中間型。運動型的肌肉很發達，骨骼較粗實。此外又有一些有殘缺的，他便另立一型稱爲畸殘型Dysplastic。不過這兩型在克勒茨姆學說中幷不佔重要地位，因此不加詳論。但上面的說法好像說克勒茨姆的類型完全爲肌肉肥瘦與骨骼大小決定的，其實並不盡然。他以爲毛髮柔硬，皮膚粗細，臉形方圓，頸項長短，肌肉鬆緊，手足形狀，行爲特徵和其他性格皆可

作類型判斷的標準。因此他自然不能問津於那些用形態指數Morphological index來作類型標準，至於意大利學派的一些人狄煲何尼Di Giovanni孥卡拉底Naccarati，維阿娜 Viola與彭德Pende等人所主張的。

（五）遺覺類型

假希的遺覺類型即在今日的德國，尚風靡一時。遺覺是介乎餘像與憶像中間的一種視覺現象（固然其他感官也有遺覺可能，不過實驗手續不易，目下的研究便很少例外地祗限於視覺。）據馬布堡學派 Marburg school 的意見，遺覺並不是某一部分人所特有的非常現象。假希以為遺覺是每一個人發展中所必經過的一個階段，在孩提時代人人皆有遺覺。據近來實驗結果，遺覺現象似以六歲兒童為最著，但假希以為這並非表示不及六歲的兒童遺覺較少，而是因為實驗的困難，不及六歲的小孩不會自省，更不會報告自省的結果，因此，即有遺覺亦不能發現。馬布堡學派主張從遺覺現象可以測驗出一千人的心理結構的分化過程。愈年輕的則整個結構的統攝力愈大，愈長成，則整個結構的統攝力便愈弱。（這一種自整化等的發展，恰與美國卡革希爾 Coghill 諸人的學說相符合。）但這種心理發展過程並非人人全同，有的成人仍能「不失其赤子之心」的，這便是假希所稱為「統一型」的 Integrated type。相反的，便是「不統一型」Disintegrated type。這兩種類型從遺覺的性質講，前者便近於B型，後者便近於T型。

遺覺既是介乎憶像與餘像中間的一種知覺，故遺覺可以或偏近憶像，或偏近餘像。偏近憶像的，其遺覺便可隨心所欲，喚之使來，斥之即去，與原來的刺激形相顏色全同，而且粗細畢顯，時間也可以維持甚久。有這種遺像的假希稱之為B型（源於 Basedow 病。）遺覺比較近於餘像的，便稱為T型（源於 Tetany 病。）這種遺像不能任意來去，顏色常為原有刺激的補色，細微處常不清晰，影像大小常與投影距離成正比。假希的兄弟是一個醫師，便曾用指甲根上表皮下的小血管來診斷一個人，或屬於B型或屬於T型，T型因為屬於B型的據說那些小血管的分佈便不規則，不屬於B型的小血管的分佈成夾髮針的形狀。屬於T型的服用鈣化合物其遺覺可以減弱，而B型則不受其影響。所以假希便以為遺覺不祇是某種知覺型，而實在是生理的類型，遺覺不過是這種類型的表誌而已。

（六）心理類型

心理學史中關於類型的學說甚多，茲擇優簡述幾種。人格的動力學觀便形成「動向的」或「極向的」類型 Telic Types。施端有自向與他向，即主觀與客觀的兩型。詹姆士所謂柔心與硬心的兩型，與孔子所說狂狷兩類型都有同一看法。容 C. Jung 的內傾型與外傾型是家喻戶曉的了，也是愁力 [illegible] 或內傾或外傾的兩種旨趣。容氏的這兩種類型思想自認為淵源於葛洛斯 Otto Gross

的原始機能Primary function與再發機能Secondary function的思想。所謂原始機能，葛魯斯指「觀念在意識中而腦中便呈現活動」的說法，再發機能便指「原始機能餘效的活動。」容氏否認再發機能，而採取了葛魯斯的原始機能說，以原始機能欠强烈的爲內傾，强烈的爲外傾。

但葛魯斯的再發機能也有其來龍去脈。穆勒 G.F.Muller 從記憶的實驗中發現有所謂持延的趨勢，好像一種心理的惰性現象。例如有些人念熟了一串無意義字後，過後竟不自覺地在背誦着這些單字，有的人乘船坐車以後過了半天一晚，或仍感得顛簸，便也是同一現象。這便是持續趨勢。但有些人便沒有這一種現象。這種持續趨勢便是葛魯斯所說的再發機能。荷蘭心理學家海滿斯 G.Heymans 曾對這一個問題實驗過若干年，他以爲再發機能可以使「生活有連續與統一，即遇不得已的變故時，也可以使生命漸漸改移軌道免却激烈變動。……許多人不顧現實，常常心不在焉，無謂的幽思，因而不能順應環境，便也是由於再發機能的作祟。反之，原始機能便趨膚淺及散漫發生血緣。」葛魯斯所主張的淺博與精深兩大類型便顯然是站在其兩種機能的學說上頭引申來的。

（七）統計類型

海滿斯的「再發機能」至少在名稱上沒有「持續趨勢」的被人重視。斯披曼一派人又從實驗結果中用統計方法將這一個概念復活起來，這便是持續因素亦稱P因素的。迦納特 M.Garnett 重分析韋勃 Webb 的材料所發現的C因素，據斯披曼的見解，便即是P的化身。卡推爾 Cattell 便也如此主張，因爲他以C型的人聯想流利，反應迅速，思想與衝動常在活躍狀態中，所以他稱C型爲活躍型Surgent type，P是C的反面，便是「不活躍型」Desurgent type。活躍型與不活躍型便有些類似容的外傾與內傾，而尤似羅夏 Rorschach 的外向 Extraversiv 與內向 Intratensiv 兩型。

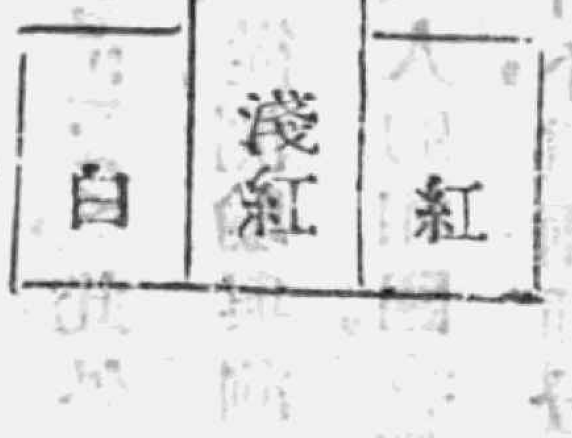
斯披曼氏在P因素外尚有意志因素W，起伏因素O，流暢因素F等。這些因素也可以當作統計的類型看。現在倫敦大學的心理學教授渤特 C.Burt 的情感因素說，更適於統計類型的概念。渤特是第一個應用人與人的相關方法的，甲與乙的相關高便表示甲與乙屬於同型。這些相關係數用因素分析法來整理便可以得着一些獨立的因素。渤特用因素分析法來研究氣質的分類最初得着一個普遍的情緒因素 Emotionality，此外便有一對一對的極向相反的因素 Bi-polar factors。從測驗與測驗間的相關，我們可以歸納得若干共同的因素，從人與人的相關，我們便可以歸納得人格的類型。但渤特以爲在某些條件下，這兩種分析的結果是可以相通的，那麼共同因素和統計的人格類型便應該是二而一，一而二的概念了。

（八）類型學說的批評

對於類型學說的批評，大概仍沿襲着本世紀初年桑戴克在其教育心理學第二卷中所提的五點：（1）能力固然有差異，但重疊的甚多，不能各成單獨一型；（2）能力的分配，都是單峯的常態分配；（3）類型是多種的分配便應該是多峯的，但事實上並不如此；（4）沒有純粹的類型，常態都是駁雜的，因此類型的分類根據並不止一種二種；（5）按照類型學說的推論，心理特徵間應該有些是負相關的，事實上則絕無僅有。

這些批評，大都無當。這種批評的觀點與一般類型學說的觀點全是牛頭不對馬嘴的。類型不是某一單純特性的歸類而是整個人格的歸類，每一類型便代表一種組織，一種結構。結構不是可以靠某一單元或者某幾個單元決定的。因此我們如何可以從某一方面的能力或一種特徵的分配來批評類型的學說呢？在這種場合下我們是無從「執其一以概其餘」的。因此分配的一峯多峯，常態與不常態，毫與類型無關，因爲那分配的根據不是具體的類型而是抽象的某一性能。我們如果沒有辦法測量心理組織時，我們便無法知道類型的分配。

其實，即使是常態的單峯分配，這不一定即表示祇有獨型類型。不一定是最多的一類，最時髦的一類。衆數 Mode 不能代表類型。茲舉一個簡單的生物學中的例。一株深紅花R與一株白色花W的植物配合，第一代便產生淺紅色P花的植物。第一代的淺紅色花互相雜交以後，第二代，按照門得爾定律，便有四分之一是深紅花的，二分之一是淺紅花的，四分之一是純白色的花。如用圖解，則第二代的各類頻率分配如下：



這一類的分配便是單峯的，最多的便是淺紅色花的植物。那麼，我們能不能夠說這裏祇有一種植物——淺紅色花的——深紅色花的便不過是淺紅色花的稍偏於紅色，白色的便是那淺紅色褪白的？從遺傳學的觀點看，這一說法便不對。純粹的類型不祇有兩種：純白與深紅。淺紅的雖然數量多，但不是純粹的品種，而是雜交的結果。純白與深紅，數量雖然較少，而實際上反是純粹的類型。我們在這裏雖然祇有一個單峯的分配，但事實上卻包括兩個純種。因此，基本地講，我們不能因爲一個單峯的分配而決定那些份子祇代表一個類型。

上例又可以使我們了然於「本生類型」（亦稱遺傳類型）Genotype與形表類型（亦稱表現類型）Phenotype的區別。純白與深紅，在上例，便是本生類型，而淺紅則不過是形表類型。在類型鑑別的，我們應該注意及這一種差別。行爲既不是個體的一方面所決定的，一個人在不同的環境中可能有不同的行爲。因此我們不能遽

從行爲而斷定一個人是屬於那一類型。從本生類型看來，他並沒有變化，所變化的祇是其所處的情境。故從表相的行爲來鑑別人，我們常常發現矛盾，好像類型的學說並不能成立的。但若從其動機看，我們常常發現其一致處。

類型學說雖然十分駁雜，但各種類型間並非各自爲政，風馬牛不相及的。容的外向型，海滿斯的「原始機能」，詹姆士的剛性型，卡推爾的活躍型，施端的客觀型。克勒幾姆的循環型，葛魯斯的淺博型，羅饑的外向型，假希的B型，帕夫洛夫的激動型，儒家的狂者，精神分析學派的他虐型以及各種以身體構組爲主題的一些生理類型，彼此間確有相通處，而並非如想像的那般漫無頭緒。這似乎反映着類型思想的客觀實在性。

桑戴克負相關的一項論證，乃因爲類型是整個結構決定的而失掉其效用。固然，一些能力間的相關雖是正的，但我們如果用因素分析的方法，則第一個因素抽出來了以後，所餘下的便有一半是負相關了，這或者可以證明人類除了其基本的一致外（因爲同爲人類，便少不了有些根本相似處）我們便可以將他們分成相對立的許多類型，如潑特所說的侵略型與禁阻型，快意型與不快情緒型等。因爲因素分析可以研究心理的組成，所以他或者是將類型學說圖進實驗心理學中的一種有用工具。統計的類型學說或者會使類型學說將來變換一個新的形式。

（九）尾聲

類型學說的實際研究在國內尚不多覩。作者以前計劃男女性的研究，曾由內子王文錦女士發表過一篇關於文藝方面表現的兩性差別，其他則因材料分析頗費時日，尚在整理中。最近同學盧鑫綱君分析斯勃蘭格的六種理想類型已得初步結果。六種理想類型在事實上似祇有四種。宗教與藝術爲一型，政治與社會又爲一型，合經濟與理論乃成四型，這四種類型又可併合成二大類型，因爲宗教與藝術之一型和經濟型是相反向的類型，強於宗教與藝術的便弱於經濟；而政治與社會的一型又和理論型爲反向的類型；長於政治與社會興趣的便短於理論的興趣。依此分析，則文學院的學生（包括師範學院文組）便長於政治社會與宗教藝術的二型，工學院學生便長於理論與經濟兩型，理學院學生（包括師範學院理組）便長於理論和宗教與藝術兩型，農學院學生（農經系佔半數）便長於經濟與政治社會兩型。如此，則類型學說很容易應用到升學指導與職業指導上去。上項分析，與容的主張亦有所吻合。宗教與藝術一型；便是他的情感型，經濟便是他的感覺型，政治與社會便是他的頓悟型；理論便是他的思想型。所不同的就是他的四型獨立，而我們分析的結果則四型又可合成相反的二型。上項結果即係應用統計方法從經驗事實中以研究理想類型的一個例，因附錄於此，以證實上文之結論。

詩與孔學

羅倬漢

昔孔子最重詩學，論語引詩最繁，人所同悉。而其正言學詩者有曰：

小子何莫學夫詩？詩可以興，可以觀，可以羣，可以怨，邇之事父，遠之事君。多識於鳥獸草木之名。（論語陽貨）

此七事除末事爲常義外，餘皆非汎濫爲說，興者卽讀詩而興起鼓[illegible]也。詩爲寫情之作，以心感心，謂之爲興。後人研詩有賦比興之義。興[illegible]云者，謂作詩之法也。此云詩可以興者，乃讀詩而興起，動而不知其所以，則讀者之事而非作者之事也。若謂作詩有興之一法而後讀詩始有感而興起之義，亦有失旨。然嘗知讀詩之興實視作詩之興爲尤廣，蓋作詩之興，如「關關雎鳩，在河之洲，窈窕淑女，君子好逑。」（詩關雎）雎鳩一物，河洲一地，淑女一人，好逑一事，本不相關，而以一時意興率會，倏得相連，至其綴合成句而有一意也，則其間若相因，若不相因，而情味之機都在焉。此興詩之大妙也。讀詩者以其上天下地之故，搖蕩心魄，似可喻，似不可喻，然作者之心未嘗不可相交焉。此讀詩之所興也。夫情之所寄，以翻新爲美，作詩者哀怨無端，故不能寫以理智之條理，而常橫生奇趣，以達其深感之興。讀詩者入同此心，亦且以詩詞突然無據之玄象（非具體之感覺，亦非抽象之概念，然不能離感覺，亦不能離概念。蓋與接爲構，活而超興，乃情理爲一而突兀現前，斯所對爲玄象矣。）以通其微漠，故情懷之鬱勃，於此寫焉。此詩之大用所由通於人生者也。

惟讀詩之感興，又不惟詩中之興體而已。詩之比體，其視興之爲物，非劃然殊科也，蓋以此物興彼物，彼此未必相似，然二物可以連綴；以此物比彼物，則彼此有其相似，而二物猶其爲連綴也；至如介於比興之間，有曰象喻云者，則以香草賦美人，閨變情離別，其二物之相適也，視興體爲稍近，而視比體爲稍遠。然無論興體也，比體也，象喻體象徵也，皆言在此而意在彼，藉一物以生一義，則無可爲疑也。故夫情事蕃變，若以迫切質實之概念把捉之，必有時而窮，遂藉眼前之物象以烘託之焉。而作者之情由此而凝，讀者之情亦由此而起矣。豈非詩可以興之謂乎！故比興同可以興，非必興體而始能使人興起也。蓋比興之所同，乃在情無可寄而不能不攝象以爲寄。其發也以情，其攸處亦以情，然欲使情之明朗，則不能不有藉於他物，有資於攝象。藉物也，攝象也，爲概念之所寄，非能無資於理者也。故詩之第一義卽在以情理雙融而有以達人難解之情，樹人善會之意，詩可以興，不亦然乎！

至賦體之爲，則剗露直敍，一寫無餘，作之者固可以申其怨讟，

之者亦可以生其喜怒，故作者非用興體而讀者猶其可興起也，以知興起者得也，離情則詩無可說，即離情而讀詩亦無可說。間嘗於情，謂之為興，其於詩之寫法，孰為賦，孰為比，孰為興，不之許也。後人讀周官以風雅頌賦比興為六詩（春官大師，毛詩關雎序謂為六義。）不免多生異解（有將六詩全解為作法，或全解為詩體者，甚牽強，不引。）實則賦比興之言出於論語詩可以興之後，以詩體風雅頌之三分聯作法賦比興之三分，本為雜比之言，非詩之朔。故情懷無端，敍述多方，一詩中固有賦而比，比而興者，非一詩用興後即不能用比，用比後即不能用興也。詩體並用，始可以寫蕃變之情懷，作者寫之也雜而成文，斯讀者讀之也婉而有興矣。（動詞之興起移為靜詞之興趣）

詩以寫情志為本，則可興之義自為首要，其下可觀之義即對興為言。今按孔子之言，興與觀一對也，羣與怨一對也，邇之遠之（又一）對也。羣為相容，怨為對怨，以及事父事君之為一家一國，其相對者為易喩。此六者敷陳各義，以言學詩之效，豈謂非僅為一一之用而已，若論「人生」則萬變皆此一心之所應也。故今若絜孔學之綱以馭此六者，即不外上所言情理雙融之為用已耳。情理本為二，雙融則統于一而為一。由此心理觀以衡此六事，實可以興觀之二統之。此據心理以為言，非漫為配搭，捨學理之根據而徒敷衍為文，若後世射覆對策之所為也。故如以興觀分為二事，則興之為事可達於下之而羣而怨，觀之為事則可達於下之事父事君。興者，興起鼓舞也，觀者，觀古自鑑也。故興偏於動，而觀則偏於靜，（動靜用，今人以理智為靜，以情感為動義）由上言之，興為羣，感發讀詩時郭翁於詩人心中，不覺與之相會，其時作詩者之羣怨即為讀詩者之羣怨。苟詩發於溫厚惻愴之情，則讀詩者即動於溫厚惻愴而不能自已，此詩發於作者之性情，即興於讀者之性情也。夫情之大界，苟依常識言之，不過哀樂之二者，哀樂之起，必有所激，可羣者與人相和，即樂其羣之謂也，可怨者怨人有怨，亦即與可羣相反，不肯羣其羣也。故由可興而衍之，或興於和樂，或興於哀怨，即依作者和樂哀怨之情，為讀者和樂哀怨之情也。試觀三百篇其可哀可樂之情一無隱飾，而三百篇中除可哀可樂者之外亦更無其他，必可以知此言之非孟浪矣。讀者猶疑吾言乎，則請證於下舍世學涉於可羣之義，更可知羣與和樂乃自然之相關也。今將依次言之：（以上詩可以興）

向言可興偏動，而可觀偏靜，二者似為相對者，其然，詩皆多從感興，則情之所至，未可遽以靜觀之理為釋，若興為羣而怨，興則觀當為悠然而觀，此豈非羣興之詩遺為觀鑑之所在耶？忠恕其所矣。故必當明由興而觀，即觀與興可以連貫，而後始可言由觀而興，即觀與興可以並立，今援引論語以證此義。（其以……大有）

昔子貢問孔子曰：「貧而無諂，富而無驕，何如？」孔子以為不如「貧而樂，富而好禮，」子貢遂引詩「如切如磋，如琢如磨，」以為當前孔子乃許以可與言詩。（學而）此謂切磋琢磨相礪而益進，即以道義理無窮，可一層一層引而之深處也。此即上所言之比喩法，前此

切磋琢磨之事以喻彼道理層出之義也。夫切磋琢磨本爲事，而詩曰如切如磋，如琢如磨，一如字已表明詩句本身卽用比喻法矣。故切磋琢磨之爲事也，實爲動象，舉爲譬喻，卽可躍然心中，呼之欲出。此詩之比喻所以顯豁其情志，而子貢引之，又以喻道理之層進，亦不外所以顯豁其義而已。是則詩人用比興之比，而讀詩者亦用比興之比，然而孔子之稱子貢曰「告諸往而知來者」（同上）則明言讀詩而興起之義，雖然，此非徒興起而已，其感發鼓舞之情，實俱於比喻推合之義。其與起也，乃就往以知來，未能外於推理也，此其一例。

又子夏問詩「巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲絢兮」。（上二句見今詩碩人，下一句未見。）之義，孔子答以「繪事後素，」子夏因悟禮後之旨，孔子亦以爲可以言詩。（八佾）此則以素絢喻質文（質文見論語顏淵）有質而文有可施之地，卽言有忠信之質而禮文可加諸其身也。此仍是比喻。「禮後」爲抽象之理，不比繪素之顯豁，抑繪素就文辭義，並未將詩詞引而致之高大，其致之高大者，由此而引生別義也。蓋鼓舞之謂興，卽此鼓舞而栩栩欲活，引生其理焉，於是而鼓舞之用入，而能出，使常情之詩詞，擴而爲人生之大義。卽藉彼玄象，更喻之於抽象之義也，此興起義所以窮於推理者，又爲一例。

以上兩例，知孔門學詩，卽就興而觀，興者見詩而興起，觀者卽與起而致之理。所謂觀鑑之義也。故興爲忽然興起，觀爲默爾窮觀。前者偏於情之所感，後者偏於理之所推。其方法之起點總緣於比興。惟其比興與同爲情理變融，故偏情偏理，兩不爲礙矣。故知興觀之相因，卽可以言興觀之相對。

今試卽觀鑑之義以爲言，實可以用後世之語而謂之曰靜觀。孟子者，最長於詩者也。（趙邠卿孟子題辭「通五經尤長於詩書」）今攷孟子未引易書中引詩論詩最多。）其以精嚴之智校論詩詞，大有靜觀之風。詩小弁曰「惟桑與梓，必恭敬止，靡瞻匪父，靡依匪母。不屬於毛，不離於裏，天之生我，我辰安在！」此嘆生時不辰，詞固爲哀怨矣。凱風曰「棘心夭夭，母氏劬勞。」「母氏聖善，我無令人。」「有子七人，母氏勞苦。」「有子七人，莫慰母心。」「此則溫厚自責，一無怨意。上言父母，此言母氏，同爲至親之詩，而措詞不同如此。孟子論之曰「凱風，親之過小者也；小弁，親之過大者也。親之過大而不怨，是愈疏也；親之過小而怨，是不可磯也。愈疏，不孝也；不可磯，亦不孝也。」（告子）此所謂精心校讀，誠近於靜觀矣。（參萬章篇誦詩讀書，知人論世之義）蓋孔子之論逸詩，「唐棣之華，偏其反而，豈不爾思，室是遠而，」一有曰，「未之思也，夫何遠之有？」（論語子罕）此思字卽深思而致極之非徒感發興起而已也。故曰「詩三百，一言以蔽之，曰「思無邪」」（爲政）思無邪者，詩騶之辭也。今卽偏於深思而致極之之說，而於仁心之爲思及論語非禮勿視聽言動之仁（顏淵）卽爲無邪之思之論暫勿談，而以思會於「豈不爾思」之義，亦見情理會於一思，而思爲思其理，抑亦靜思之義矣。夫有其義卽有其思，無邪者，雖非理智之

所昭，亦孔子明其教之所在，又能詡其無觀鑑之所存乎！此則無邪可以爲教，亦可爲孟子析詩之所本矣。

由此以論觀之爲詩教，則鄭康成詩譜序云：「勸民恤功，昭事上帝，則受頌聲弘福如彼；著違而弗用，則被劫殺大禍如此，吉凶之所由，憂娛之萌漸昭昭在斯，足作後王之鑑，於是止矣」。此丕從觀鑑立論，雖僅言後王之鑑，然詩可以觀之義乃所以詩觀反省者，至此已大著矣。朱子詩傳序云：「使夫學者即是而有以考其得失，善者師之而惡者改焉。」則統括讀詩之人，正用孔子小子學詩之旨，而衍其觀鑑之義，所謂讀詩以救其人生之用者也

由斯以識，則孔子所謂「邇之事父，遠之事君」之旨不已彰明較著矣乎！夫惟詩可以被其是非，論其深淺，冀觀而有得，反省以鑑之於詩，讀詩乃可得此事父事君之大義矣。蓋孟子之論小弁詩，以怨爲孝，其謂舜終身慕父母，而究其從於田所以號泣之故，則曰「怨慕也」（萬章）此即孝之大義，乃爲人生之大義也。故事父可由觀而得，事君亦可由觀而得。人生內而家，外而國，家國之道盡，即人倫之道盡矣。事父以爲家，事君以爲國，人生不外是矣。後人以忠孝連言，余考論語一書，「事父母能竭其力，事君能致其身」（學而）正與「邇之事父，遠之事君」之論例相同，則家國之相連，事父事君之相連，所以構爲忠孝之代語者，已紛發於論語（古籍二義相承者甚多），而忠孝成爲慣語以者於論孝子忠孝義，詩可以觀其規模蓋若此。（以上詩可以觀）

已知事父事君爲學詩之大，則孟子所以爲深有得於詩者亦由此可識。孟子孝蓋以不忍之心言王道之精也。孟子曰：「人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也」（盡心）故不忍之心爲仁，心不可見，其見乃在「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。」（梁惠王）舉老吾老幼吾幼之心以加於人之老人之幼，即爲王心之所寄，所謂以不忍之心言王道，亦即「人皆有所不忍，達之於其所忍」也。故事父之心，據孟子言，即爲事君之心。孔子亦以「邇之事父，遠之事君」統歸之於詩教，明二者之可以合一也。事君致力與臨政愛民原無二致，或爲天下之王，或爲一國之君，或爲守土之士大夫，其事上臨下，一而已矣，王之於天，君之於王，同其爲「遠之事君」也，蓋有仁心而後可以行仁政，仁政爲仁之所施，故孟子數言仁政，又數言不忍人之政，梁惠王篇「王如施仁政於民」「君又倍地而不行仁政」，公孫丑篇「行仁政而王」「行仁政，民之悅之猶解倒懸也」，滕文公篇「子之君將行仁政」「夫仁政必自經界始」「明君行仁政」，離婁篇「堯舜之道，不以仁政，不能平治天下」「君不行仁政而富之」等，此數言仁政也。公孫丑篇「先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣，以不忍人之心行不忍人之政，治天下可運之掌上」，離婁篇「既竭心思焉，繼之以不忍人之政，而仁覆天下」等，此數言不忍人之政也。然此仁政，不忍人之政，亦可言王政，梁惠王篇「王欲行王政」，滕文公篇「今將行王政，若不行王政云爾」等皆是也，所謂王道者即此王政之謂，詳言之，

則爲先王之政，先王之道。故孟子言「入則孝出則弟守先王之道以待後之學者。」（滕文公）先王之道一詞，見於論語「先王之道斯爲美。」（學而）孟子固承孔學也。有時先王亦指而實之，使詞義益明，卽先王之道又爲堯舜之道。告子篇曰：「堯舜之道，孝弟而已矣。」卽所謂「入則孝，出則弟，守先王之道」也。離婁篇曰：「規矩，方員之至也，聖人，人倫之至也，欲爲君，盡君道，欲爲臣，盡臣道，二者皆法堯舜而已矣，不以舜之所以事堯事君，不敬其君者也，不以堯之所以治民治民，賊其民者也。孔子曰「道二，仁與不仁而已矣」……」此以堯舜之道，卽君臣之道，君臣皆一以仁，所謂事上愛民，原無二致也。故曰「堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。」告子篇以賦不能「輕之於堯舜之道」「重之於堯舜之道」其義卽此。綜孟子書述七篇之總綱有曰：「孟子道性善，言必稱堯舜，」（滕文公）性善卽不忍之仁。（詳見告子篇）孟子言性多就發用流行處說，蓋不以後人言體者言仁，故堯舜之道，必以仁政實之。盡心篇曰：「仁也者，人也，合而言之道也。」所謂「人倫之至」孝弟之道，卽所謂仁聖也，亦卽性善之所在也。然則道性善，稱堯舜，卽以不忍之心言王道也。要之，其心在不忍，乃施之而皆當，王道之精神，卽事父事君之精神也。此義亦發於孔子，曰：「如有王者，必世而後仁，」（論語子路）王之爲仁，依孟子言，卽爲王之推愛也。由此可以究孟子「王者之迹熄而詩亡」（離婁）之義矣。

孔子以事父事君爲詩教，孟子以詩爲王者之迹，迹義原相通，迹者政迹也，王迹卽王道之謂，道之所循，與迹之所由，此有二義，卽仁仁政王政之所云也。趙岐解此爲「太平道衰」甚是。（趙注「太平道衰，王迹止熄」）上言道，下言迹，其義可明也。朱子集註亦謂「平王東遷而政教號令不及於天下」仍不失王者之義。惟孟子意在王道，非言史迹，當辨明。孟子之意，蓋謂王道亡而詩亡，詩亡而君父之義無可言也。凡詩之所明，不外君父之義而已，王道而已，故孟子於詩亡下續之曰：「詩亡然後春秋作，其事則齊桓晉文，其文則史，其義則丘竊取之矣。」夫春秋爲「天子之事」（滕文公）孟子固言之「孔子成春秋而亂臣賊子懼。」（同上）孟子亦明言之。然則春秋之義爲事父事君，爲王者之迹，正與孔子之詩教同一意旨也。由此，王者之迹熄而詩亡，詩亡然後春秋作，一義貫串，較然彰明。故孟子論詩，重其義不重其事，猶其論春秋，重其義不重其事也。所謂王道亡而詩亡者，是以詩爲王道之所寄，爲倫理之當，乃舉三百篇而歸之聖王。（趙注「王者謂聖王也」）聖王一詞，見於孟子滕文公篇「聖王不作」正以申言「春秋天子之事也」（同上）也。其歸之於聖王，卽歸之於其義，而不斤斤於其事，此孔門之詩學，所以流衍而爲詩經之所以爲詩經者，而非論詩之所以爲詩也。試卽滕文公篇兩引魯頌「戎狄是膺，荊舒是懲」為言，孟子一則曰：「周公方且膺之，」再則曰：「是周公所膺，」夫此二語見於今詩魯頌閟宮，詩中明言「周公之孫，莊公之子，」而孟

子必謂爲周公者，則其重義不重事舉詩歸之於聖王，顯然無疑。大抵詩已編成始爲樂歌，繼爲詩教，觀左傳所載賦詩之事，已有任意解釋之傾向，襄公二十八年傳述盧蒲癸之言，且有「賦詩斷章，余取所求」之說。孟子固亦以詩爲一大義，不顧其本事與春秋以來引詩用詩之法，頗有同揆。今觀其解釋魯頌之言，一則曰：「南蠻鴃舌之人，非先王之道，」一「周公方且膺之」再則曰：「無父無君，是周公所膺，」曰先王之道，曰無父無君，則詩爲王迹之所寄，正明其爲一家之言，即爲孔門詩教之義。曰「王者之迹熄而詩亡，詩亡然後春秋作，」其所以爲先後者，乃王道大義之連續，迹固是事迹，而不全爲史迹之陳迹，乃是道論政事之所由。何則？歷史之陳迹重視其事實，而後世經學之緣於孟子之詩教者，乃即事迹以見其義，而「王者之迹」一語，正孟子提示其即詩之爲魯以見其義之旨，故謂周公之膺戎狄，其意不在論詩事，而實在即詩之事，以明周公之義也。若能明於其重義不重事之旨，則其即事見義，正是孟子「道」之一詞所由成立，決不可忽視，而先王之道，堯舜之道，可以與「仁政」「不忍人之政」同義者，亦由於此，不可不察也。故曰「堯舜之道，不以仁政，不能平治天下，」則道爲義而政爲事，然曰「堯舜之道孝弟而已矣，」則道與政爲無別矣。即事以見道，故道可包行事可論往迹，然終有離事之義在焉，此經學之發展，所由不可以史事並論者也。（皮鹿門經學通論春秋篇，有借事明義之旨，即後日公羊家極演孟子此說而成之者。）此意蓋關於孔子之詩教所以推演而爲後日經學，以聖王爲其大義者，故不可以不論。

然自王迹與王道之義不明，遂有黍離降而爲國風之說（參鄭詩譜王城譜及鄭氏詩黍離箋，孔仲達正義衍鄭說益明。）焦里堂孟子正義（卷八）引據諸家之論，亦有特明趙注之義者，然終以由此爲言，甚且有據漢人陳詩采風之說，以巡狩述職爲王迹者，如此，則以春秋之事繼詩之事，而正變之說遂不得不起。自漢以來，明知經學之有義，而據事言義，往往支離自陷，而人各一說，即誤解孟義之所由也。今人多知正變之無義，而不知何以無義之事，竟衆口一辭，莫之或逆，則孟子之義本以超經學，而經學家讀書之不細，又致謬誤錯舉矣。故知專以春秋爲史，又專以詩經爲史，以春秋之事爲繼詩之專者，固全乖孟子論義無關於事與文之說；即專證之以王者之政典，而不明因事爲義之法者，仍以事迹爲言，亦無以明孟子以事父事君之大義貫通詩春秋，抑以言其王道之旨者也。

然而即事見義，事乃爲其表義之所在，則事必爲其所喜說可知。孟子讀詩常言知人論世，（萬章）則其不能離事之旨灼然矣，如上舉凱風小弁之論，即其知人論世之一端，然此知人論世亦動關於君父之大，此因事以成其義，所以爲詩可以觀者也。

以上言由心通政以見詩可以觀之大，但已言及不忍之心，則不能偏於理智爲說，常言謂「王道不外乎人情，」最善體會孔子言「

仁者愛人」（論語顏淵）及孟子以不忍言性善，即所謂人情之義也。人情者人同此心也，社會能成一熟語，即見其關於國政民風之大，必於倫理之所歸矣，然則詩可以觀，當知其仍在人情上。

故觀察驗戒固爲訓語，爲詩教，但一反其本，則與詩可以興相通，夫孔子言詩，固以爲詩中有事父事君之義，而後讀者感發興起修之於身。今觀詩詞，不論爲風爲雅爲頌，偶取其「王道」「王事」諸詞而析之，固多有尊王之義，至懷人思婦之聲悱惻，所以爲事父之義者，文附在可見矣。然此猶爲常義，實則孔子之論 百篇曰「思無邪」者，乃就其書而爲一義，誠有一書之中心及編詩者綜貫之大旨不能無激切於君父者在。故由此以觀事父事君，因而求之在我，以見孝友爲政（論語爲政）人情爲田（禮記禮運）之說，則可不能離理，而理又即在情中也。明乎此而後學然始得而論。

於是論語言詩之言，其必以數義蟬聯而下，一以貫之者可知矣，故由興觀之相對，更溯興觀之相因，而義益明。試觀詩人之與不忍無推比，如上之所謂情理雙融者，即可知讀詩時必有情理合一之境，謂孔子之詩教爲訓誡是矣，訓誡偏於理智亦是矣，然尚不可忘其〈興〉爲首要，所以鼓舞人情，動以不自已之義。夫論語之書，獨言仁者亦多矣，然孔子又曰「知者樂水，仁者樂山，知者動，仁者靜，知者樂，仁者壽」（雍也）則仁又可對知而爲言，當知此二是相關之二，乃由一而爲二，惟一之謂，亦不其二之謂不偏。故仁知凡於一人，與知不能獨絕，

上言可與遠於可羣可怨，今亦正可言詩。激之事父事君本即爲羣，施於家於國之羣亦安能無怨乎？故上文止爲分疏之便，其實則孔子之意本在中庸。論語曰「中庸之爲德也，其至矣乎！民鮮久矣！」（雍也）凡一偏獨行者皆非孔學也。此爲統紀之所在，下略言之。今先言正樂之義，益以見可以興之事，實儀態萬方也（以上卯政）

論語曰：「吾自衞反魯，然後樂正，雅頌各得其所」（子罕）此言雅頌，明言詩之雅，與詩之頌也。夫正樂即所以使雅頌得其所，是必雅頌之有樂章，而孔子爲之調節其聲之謂。余按此以正樂言詩，與上言學詩可以興者正可參看。夫鼓舞奮發之謂興，樂也者尤奮興之所宗也。雖然，興起於意與興起於聲，同爲興而所以興者不同，興起於意者，未必挾聲而興，起於聲者，常能挾意。至離詩於樂，徒得其聲者，茲未暇悉論，今言詩聲之興，挾意而起，所以動盪人情之和樂者其力爲大，而其情爲不爭。此即孔學之所謂靜，與上言理智之靜及今言頭腦冷靜者爲不同也。雖哀樂之來，所感不同，而爲情則一，歡聲固可以爲興，而悲聲淒切，哀慕震悚，其效尤著矣。此聲之爲興，推而至於可以羣可以怨，正與上言由興而推之於羣之和樂與怨之感傷者有同符焉。

上引論語曰「知者樂，仁者靜」一語似相對，實則當其樂時亦即其靜時，如明中庸之義，則二者之各得其當，正惟一心之自在而已。蓋動於活潑，而靜於和平，正是音樂之境，其動也正其靜之所以也。其和平也，依然爲其活潑也。哀樂之感，羣怨之方，於此最綿邈而深切矣。詩

興樂之相通，所以為孔學之中堅者，端在於此，不可以其圓融而遽忽視其精微之義也。

於是詩教極之於事父事君，畢竟於詩意之涵泳為強，而於詩聲之感通為弱。至如詩聲而濟之以樂聲，於以陶寫性靈，使詩意融會其中，古人蓋多推之於國政民風。所關，然聲之所通，通之於情，情與聲之相宜，其始也實祇為人心之和平，非有作用於家國之義，若論其實，則心之和平本以樂聲為相應，人惟本有和平之心理，而後聲入心通，其通為不礙，若國政民風之事，乃推此心聲相應之理以為言，非樂之所起乃起於此治國之理也。故詩聲與詩意本不能偏廢，若偏於詩聲為言，則可通於情；若偏於詩意為言，則可歸於理。通於情者皆樂，可推心聲相應之理以言君父之事，歸於理者，則非如此徒歸於情也，乃教人理應如此，其詩意之所合即詩教之所在也。然同詩聲之所發，譜其意即以發人之情；詩教之所發，則本其情即以論人之性情智周其於一心，而言其傾向時，則正如知之仁既可以分別言之而仍不礙其一貫者也。是孔子一面以嚴肅之言，推詩教於君、父，而一面又使雅頌得所，樂之和同其不偏於一往之義，已約略可識矣。（以上正樂）

由上言孔學有為本之理而無一往之義，故其言詩之興觀，可以括乎仁智，然興觀可統之以興，以為詩樂之源；仁智亦可統之以仁，以為人生之本。論語之言仁也，蓋人而知之矣。其對樂而為言，則有所謂禮以範言仁，則曰克己復禮為仁。（顏淵）克己者約身之謂也。（馬季長說。參考陳澧東塾讀書記卷二（？）論語言中國禮於仁之論，以禮。」（雍也子罕，顏淵字微有異）則禮之在人，亦略同仁之於人也。惟禮之為言，常以之指文而不以之言心，故禮又對樂而言之一詞耳之尤為彰明較著者也。論語亦常言「禮樂」，禮樂必相對而說，與如興觀之相對為說，仁智之相對為說也。興觀可總之曰興，仁智可總之曰仁，禮樂可總之曰禮也。總之曰興，總之曰仁，總之曰禮，其較涯括，其義較為本也。中庸之旨不外如此。故禮樂總之曰禮，禮必就約身以為言，興觀總之曰興，興必就仁聲（仁聲一詞見孟子盡心篇）以為言；仁智總之曰仁，仁必就人心以為言。總之皆在於心。昔孔子稱中庸之為德，而惡鄉愿之賊德（論語陽貨）且與狂者進取，狷者有所不為之二者之相對以說明中行之中（子路）。孟子因之，遂有「惡反經」之論（盡心）。良以狂狷與中庸貌異而心同，中庸與鄉愿，貌同而心異，若不論其心而論其迹，則中之與中乃無可為準，何以經正無邪之有？故知中固為德之名，然用之實，然若知其本之在心，自又有不徒為狂狷之中，而可肆應無方，總言孔學之特徵者。

禮記中庸之釋中庸也，曰「君子之中庸也，君子而時中」，夫量十丈之闊，折其五丈謂之為中；與斯登之城，登其堞墉，謂之為中。時中之義，乃因時而為中，安得以此可見之尺度，折其半而為之中乎？夫惟中庸不可一概以求，而後以心為本之義始能確切而不搖，然以心為本，又非如歐西哲學唯心論之所謂心也。唯心論以心為實因，以物為

體之義，必先創動，或爲認識之義（如康德先天創發言形式之機能者，即不外心之本體。）皆精研物象之言，而非此價值爲本之義，易繫辭[illegible]卜筮之智，以闡發自然之義曰：「神無方而易無體」，所謂時中也，無偏也，確爲有得於孔學之言也。故中庸爲時中，乃價值之心之所發，因時制宜之謂矣。因時制宜不拘一曲，所謂無方無體也。

由是必宜其根本，因說爲一；必不能一往，因說爲二。中也者非一非二也，即應物之皆當也，故離於應物，無所謂中；離於應物，亦無所謂孔學。孔學者，價值之學也，因應無方之學也。欲得其本，請言仁心。（以上中庸）

（未完）

美國文化之興起（書評）

李絜非

『The Rise of American Civilization』一九三七年改訂擴充後二卷合訂本美國 The Macmillan Company 版

[illegible]教授（Prof. Charles A. Beard）著作等身，[illegible]於美國歷[illegible]，尤推獨步。與巴格力（William G. Bagley）合著之美國史（The History of the American People）簡明扼要，言物有則，於初學者[illegible]便利，[illegible]中文，迄今猶爲國人不時援[illegible]文未能[illegible]本者[illegible]之美國[illegible]前所寫「美國憲法之經濟解釋」（Economic Interpretation of the Constitution of the United States）[illegible]辟入裏，直探本原，雖偏頗處不免，即其獨到處，彼以經濟詮釋美史，蓋不僅[illegible]，[illegible]亦持之有故也。

以經濟解釋美史施於各種美史述造而皆合。「美國文化之興起」一書亦莫能外是。此書初版於一九二七年四月，重版同年度。一九二八年，一九二九年年一再版，一九三〇年改爲一卷合訂本並弁以新序，一九三三年改訂並增益之以新資料，一九三五年重版。而前在一九三〇年同時以一卷大學本附以新介地圖書目行世，一九三四年改訂並增益之以新資料，以次兩年年一再版，而一九三七年則有三版行世，本文作者所閱讀者則該年之第三次版本也。

此書爲一煌煌巨製，都千六百餘頁，凡三十有一章，附以完備之書目與引得。起於殖民美洲前事，迄於機械時代。其人其事，既予以動人之敍述，復予以獨到之解釋，內容文字極魚龍曼衍之大觀，令人有目迷神往之興會。間有舛誤，然不以小疵掩大醇。於其結論，見仁見智，亦或不盡一致，要爲其一家之言，爲論美國文化者所不可廢。綜論此書之特徵，兩卷之副標題，一曰農業時代，一曰工業時代，其觀點確卓不移，貫澈始終。美國內戰——第二次革命，工業之北方勝利，全國生

業化由以加速，乃代替農業而為國內之生產方式，其反映於文化者，實為不可避免之事，從為分劃，與依以論敘，實條達暢遂，綱舉目張。抑其方面之廣，論述之精，不啻為論究美國文化者之寶藏。惟比較各章，讀者或予以不同之注意，然關於殖民美國諸章，要為成功而圓滿之敘述。關於都市與殖民地衝突諸章，及關於獨立與國內衝突諸章，則皆出於深思熟慮，作美國革命者優美之敘述，取材原始，結構一新。第二卷中，其論及不可遏抑之衝突與第二次美國革命諸章，俾耳德教授皆有新旨，別具會心。尤以基爾特時代與機械時代等章，體大思精，至堪欽讀。其有關中國者，則為帝國美邦與美國之於均勢諸章，其涉及日人之操縱東北事變，對於偽國，但有製造可言，何與「善意」，其下若干論斷，今以事實之證明，其真相已大白於世界，吾知俾耳德教授必能於此書再版時，予以更正也。

方今中美之間，珠盤玉敦，並肩作戰，[illegible]在歐戰前既有和好無間之隙，更戰後更具相得益彰之形勢，則彼此相知，實為兩國智識界所不可忽之事。使國內多數承學之士，對[illegible]所及，得此已足，舉凡美邦締造以來之前有往事，既知之眾且精，而其文化之特徵大勢，更因之明且確，其有造於兩國之邦交者，當非淺鮮。抑自此書最末一章機械時代之所稱述，彼美清一色——彷同之所趨，既風靡於國內，不以一九二九年以來之經濟蕭條而有所變異，今且發揮巨力，為同盟國家之所資，以克敵致果。蘊蓄於一九三〇年已論之眾群，戰後其趨勢當有所作用，蓋可操券為實。而此書之所說明，溯源本本，對於此種文化為抉微之論證之識，有所默喻而心領者歟？